# System

# der Logik

von

Dr. Hermann Ulrici.

Leipzig,
T. O. Weigel.

1852.



# Vorwort.

Zu den unzähligen Lehrbüchern der Logik ein neues — welch' überflüssiges Unternehmen! — In der That, wer zur Schlichtung des Streits über Wesen und Bestimmung der Logik, der die gegenwärtige wissenschaftliche Philosophie spaltet, nicht ein Schärflein beitragen und nicht wenigstens um Einen Schritt die Frage ihrer Lösung entgegenführen zu können glaubt, dürfte für den Augenblick wenig Recht und noch weniger Aussicht haben, gehört zu werden. Ich meine den Streit zwischen der sogenannten formalen, psychologischen und der speculativen, metaphysischen Logik, der mit dem Erscheinen von Trendelenburg's logischen Untersuchungen neu entbrannt, und seitdem, wie die Philosophie überhaupt, nur aus dem Interesse der Zeit verdrängt, nicht aber

*

ausgefochten worden ist. Welche große wissenschaftliche Bedeutung dieser Streit habe, wird Jeder wissen, der von der Wissenschaft und der Philosophie mehr als die Außenseite kennt.

Wenn ich nun glaube, den Punkt nachgewiesen zu haben, in welchem jene Gegensätze zwar nicht zu einer sogenannten „höheren Einheit" sich vermitteln, wohl aber insofern sich ausgleichen, als sich von ihm aus ihre relative Berechtigung und Wahrheit ergiebt, so kann ich mich darin zwar täuschen. Aber da ich sorgfältig nach allen Seiten hin die Möglichkeit einer Selbsttäuschung erwogen habe, ohne ihr auf die Spur kommen zu können, so habe ich das Meinige gethan. Ich muß es, sollte sie dennoch sich eingeschlichen haben, Andern überlassen, sie mir nachzuweisen, und hoffe von unserer in jeder Beziehung kritischen Zeit, daß mir ein guter Freund, fähig, mir diesen Dienst zu leisten, nicht entstehen werde.

Daß jener Punkt nur in einer von der bisherigen Auffassung abweichenden Grundanschauung vom Wesen der logischen Funktionen, namentlich der Kategorieen und des Begriffs, liegen könne, wird dem Kundigen ohne mein Erinnern klar seyn. In der That steht und fällt die ganze folgende Abhandlung der Logik mit der darin entwickelten eigenthümlichen Auffassung von der Natur der lo-

gischen Denkthätigkeit überhaupt und der Kategorieen insbesondre.

Diese neue, meines Erachtens die Sache fördernde Grundanschauung war es, die mich zur Ausarbeitung meiner Schrift veranlaßt hat. Sie bezeichnet den Standpunkt, den das Ganze einnimmt. Mit ihr ist auch durch das Band einer inneren Nothwendigkeit eine bestimmte philosophische Weltanschauung verknüpft, so daß man jener nicht zustimmen kann, ohne diese anzunehmen, — ein Umstand, der meiner Schrift bei Vielen Abbruch thun und die Opposition des Vorurtheils wecken wird. Ich muß dieß dulden: — ist doch glücklicher Weise die Wahrheit nicht von den Sympathieen und Antipathieen der übertägigen Menschen abhängig, sondern findet immer, früher oder später, ihre Zeit der Anerkennung.

Ueber den Inhalt meiner Schrift kann ich sonach hier keine nähere Auskunft geben; ich müßte denn die ganze folgende Abhandlung nochmals abschreiben. Ich bemerke daher nur noch, in Beziehung auf die Darstellung, daß ich auf alle Schönheit der Form verzichtet und mich nur bestrebt habe, so klar und deutlich als möglich zu seyn. Manchem wird daher Vieles, zumal in der Einleitung, zu breit erscheinen. Allein einerseits war es mein Wunsch, daß nicht nur die Meister der Wissenschaft, sondern auch

die Schüler auf meine Untersuchungen eingehen möchten; andrerseits wird man, je älter man wird, mehr und mehr inne, wie wenig man in der Philosophie zwischen den Zeilen lesen lassen darf, wie harthörig gewisse Leute sind und wie schwer sie verstehen, was irgend möglicher Weise mißverstanden werden kann.

Halle im August 1851.

H. Ulrici.

# Inhaltsverzeichniß.

## Zweiter Theil.

### Deduction der einzelnen Kategorieen nach ihrer besondern begrifflichen Bestimmtheit.

# Einleitung.

Die Logik ist zwar die erste Disciplin im System der Philosophie. Aber als einzelne Disciplin ist sie weder das System selbst noch kann sie die principielle Begründung desselben enthalten. Wie vielmehr der Ast, der Zweig, das Blatt, eines Stammes bedürfen, um Ast, Zweig, Blatt zu seyn, so die verschiedenen Disciplinen des Systems einer Wissenschaft vom Principe, welche das System trägt und als Keim in sich enthält. Diese philosophia prima, welche auch der Logik ihr Fundament legt und ihre Stellung anweist, ist nothwendig die Lehre vom Wissen: nothwendig sie und keine andere, weil das System selbst wie jede philosophische Disciplin nur ein Gewußtes darlegt, mithin das Wissen selbst zur Voraussetzung hat. Ich habe in meinem Buche: Das Grundprincip der Philosophie rc. (2 Thle. Leipzig 1845—46), eine solche philosophia prima kritisch und speculativ festzustellen gesucht. Da indeß einerseits die Tendenz dieses Werks verschiedentlich angefochten und mißverstanden worden, und andrerseits nicht zu erwarten ist, daß jeder Leser es zur Hand habe, so erscheint es nothwendig, die wissenschaftlichen Prämissen der Logik hier Einleitungsweise nochmals zu erörtern.

Die Entwickelung der neueren Philosophie, die der erste Theil meines Buches kritisch darlegt, zeigt zur Evidenz, daß die Trägerin derselben, die deutsche Speculation von Kant bis auf Hegel, in einen einseitigen, alles Wissen aufhebenden, in sich selbst unwahren Idealismus sich verloren hat: auch der s. g. absolute Idealismus Hegels ist, wie ich unwiderleglich nachgewiesen zu haben glaube, nur eine Modifikation des Fichteschen Subjektivismus und unterscheidet sich principiell von letzterem nur durch die willkührliche Identificirung des menschlichen Denkens mit

dem absoluten. Daraus ergiebt sich die für den weiteren Fortschritt unerläßliche Aufgabe, diesen einseitigen Idealismus zu widerlegen und neben ihm den Realismus in sein Recht wieder einzusetzen, d. h. das Thema Kants wiederaufzunehmen, und die Nothwendigkeit beider Faktoren zur Entstehung des menschlichen Wissens, ihr Verhältniß zu einander, die Möglichkeit wie die Art und Weise ihres Zusammenwirkens, und damit Wesen und Begriff, Werth und Bedeutung unsers Wissens zu erörtern. Dieß war der Hauptzweck meines Werks, den es mit einer Anzahl andrer Erscheinungen auf dem Gebiete der philosophischen Literatur seit Hegel theilt. Das Eigenthümliche, das es, abgesehen von den gewonnenen Resultaten, für sich in Anspruch nimmt, ist zunächst die Fassung der Aufgabe selbst: es kam m. E. darauf an, den herrschenden Idealismus von seinem eignen Principe aus zu widerlegen, ihn von seinem eignen Principe aus zur Anerkennung des Realismus oder was dasselbe ist, eines zweiten Factors des menschlichen Wissens, zu nöthigen.

Ich sage: von seinem eignen Principe aus, also unter Anerkennung dieses Principes. Denn die einfachste Reflexion ergiebt, daß das Princip des Idealismus, das Denken und die Denknothwendigkeit, der Grund und die causale Thätigkeit und somit der nothwendige und einzig mögliche Ausgangspunkt alles Philosophirens ist. Ich habe dieß kritisch dargethan, indem ich gezeigt habe, wie alle Principien aller philosophischen Systeme seit Thales und Xenophanes, seit Baco und Descartes stillschweigend oder ausdrücklich auf die Denknothwendigkeit, d. h. auf eine unser Denken bestimmende, alle Gewißheit und Evidenz begründende, alle Ueberzeugung bewirkende Macht, zurückweisen. Ich habe es speculativ dargethan durch den einfachen Nachweis, daß 1) nicht nur alles Meinen und Glauben, Erkennen und Wissen, sondern auch alles Zweifeln, Leugnen und Bestreiten, kurz jede positive wie negative Behauptung das Denken zur Voraussetzung habe, mithin ohne Erforschung der Natur des Denkens philosophisch werthlos sey; und daß 2) alles Wissen, weil alle Gewißheit und Evidenz, auf dem unmittelbaren Bewußtseyn der Unmöglichkeit, Etwas anders zu denken, als es gedacht wird, also auf der Denknothwendigkeit, alles Zweifeln und alle Ungewißheit dagegen auf der Möglichkeit, etwas so oder auch anders

zu denken, also auf der Denkwillkühr beruhe, alles Beweisen aber nichts andres sey und bezwecke als jene Denknothwendigkeit zum Bewußtseyn zu bringen, darzulegen, zu entwickeln. Ich habe endlich dargethan, daß eben diese Denknothwendigkeit, auf welche der Idealismus sich gründet, gerade den zweiten realistischen Faktor des menschlichen Wissens, den der Idealismus leugnet oder ignorirt, nämlich die Thätigkeit eines reellen Seyns, nothwendig mit enthalte oder vielmehr selbst auf ihm beruhe, ja daß unser Denken überhaupt ohne diesen realistischen Faktor gar nicht zu Stande komme, daß er also insofern zur Natur unsers Denkens selbst gehöre, weil eine seiner Bedingungen sey.

Nun hat man mir zwar nicht bestritten, daß das Denken und die Denknothwendigkeit Agens und Princip alles Philosophirens sey. Wohl aber hat man eingewendet, daß dieß Princip ein rein formelles, ohne allen Inhalt, also zum Principe eines philosophischen Systems untauglich sei. Gewiß, zum Principe eines philosophischen Systems, d. h. eines einzelnen, bestimmten Systems, ist es völlig untauglich: denn ein solches verlangt auch einen bestimmten Inhalt. Aber es kam darauf an, das Princip der Philosophie überhaupt, d. h. den Grund und die zeugende Kraft, den Ursprung und den Werth des menschlichen Wissens überhaupt festzustellen; es kam darauf an zu zeigen, wie das menschliche Denken überhaupt zu einem Inhalte komme und zu einem Wissen werde; es kam darauf an, das Kriterium zu ermitteln, welches den Inhalt des Wissens und der Wahrheit überhaupt von dem Inhalte des bloßen Meinens und Glaubens, der Einbildung und des Irrthums scheide. Kurz was ich Princip genannt, war mir nicht Princip im Sinne einer allgemeinen Idee, aus der alles Uebrige abzuleiten, die, selbst bereits ein Gewußtes, gleichsam als Keim das ganze System (alles übrige Gewußte) in sich trüge und insofern beherrschte und bestimmte, sondern Princip im Sinne des letzten Grundes und damit des ersten Anfangs- und Ausgangspunktes alles Wissens, Princip als die Thätigkeit, die das Wissen selbst erst erzeugt und damit auch alles Gewußte bedingt und bestimmt. Erst nachdem dieses wahrhaft allgemeine, fundamentale, letzte Princip alles Philosophirens festgestellt worden, konnte gezeigt werden, wie mit und aus der Feststellung desselben zugleich ein inhaltliches Prin-

cip oder principieller **Inhalt** unsers Wissens, nämlich ein bestimmter Begriff des Absoluten als höchster, alles Andere bestimmender und bedingender Gedanke, sich ergebe. Darauf war mein Streben gerichtet, dadurch war der Gang der Entwickelung im zweiten Theile meines Werks bestimmt. Uebrigens weiß ich wohl, daß mit der Aufstellung eines jeden bloßen Princips noch wenig gewonnen ist: der Anfang ist eben nur der Anfang: erst durch Mitte und Ende, durch Ausführung und Vollendung erhält er seinen Werth. Aber darum ist er nicht schlechthin werthlos. Man wird vielmehr nichts zur Vollendung bringen, das man nicht vom rechten Ende anfängt; und in der Philosophie handelt es sich nicht bloß darum, den Inhalt des menschlichen Wissens zu größerer Klarheit zu bringen, zu vertiefen und zu bereichern, sondern auch die wissenschaftliche **Form** festzustellen und auszubilden: erst durch sie erhält der Inhalt seinen **wissenschaftlichen** Werth und **philosophische** Bedeutung. Für sie aber ist die Grundlegung, der Ausgangspunkt der Entwickelung, die Prämisse der Beweisführung, kurz das Princip im obigen Sinn von der höchsten Wichtigkeit. — Wäre es mir daher auch nur gelungen, ein für allemal dargethan zu haben, daß das Denken der lebendige Grund des Bewußtseyns wie alles seines Inhalts, und die Denknothwendigkeit der lebendige Grund aller Gewißheit und Evidenz und damit alles Wissens, also auch der Grund und das Princip alles Philosophirens sey, so würde ich meine Arbeit nicht für vergeblich halten.

Die nächste Aufgabe war sonach, das Wesen der Denknothwendigkeit klar und bestimmt darzulegen. Eben dieß ist zugleich im Allgemeinen die Aufgabe der Logik. Denn jedes s. g. Denkgesetz, jede Kategorie, jeder Schluß, kurz jede logische Operation ist nur Ausdruck und Ausfluß der Denknothwendigkeit und diese ihrerseits wiederum nur Ausdruck der Natur des Denkens. Indem ich also zusammenfassend, berichtigend und ergänzend hier wiederhole, was sich dort über diesen Punkt ergeben hat, werde ich nur meinem gegenwärtigen Zweck dienen.

Die Denknothwendigkeit setzt das Denken voraus.*) Diese

---

*) Ich bemerke ein- für allemal, daß ich unter Denken die geistige Thätigkeit **überhaupt**, also **alle** geistige Thätigkeit oder den Geist selbst als Thätigkeit, verstehe. Ich weiß für dieses Allgemeine keinen passenderen Ausdruck.

Grundvoraussetzung ist aber zugleich keine bloße Voraussetzung, weil sie unmittelbar sich selbst beweist. Denn das Denken zu leugnen, zu bestreiten, zu bezweifeln ist schlechthin unmöglich, weil alles Leugnen, alles Zweifeln selbst Denken ist: mag der absolute Idealismus von Allem abstrahiren, mag der absolute Skepticismus Alles bezweifeln, mag die freie Forschung erst Alles untersuchen wollen, immer bleibt das Denken als das Abstrahirende, Bezweifelnde, Untersuchende am Anfang stehen, ist selbst der Anfang, die nothwendige Voraussetzung, von der nicht abstrahirt, die nicht bezweifelt oder erst in Untersuchung gezogen werden kann, weil sie im Abstrahiren, im Zweifeln, im Untersuchen, kurz in jeder Form, in der sie negirt werden möge, nur sich selber affirmirt. Diese absolute, unangreifbare Selbstgewißheit des Denkens von seinem eignen Seyn bezeichnete bereits Deskartes mit seinem Cogito ergo sum als den nothwendigen, allein möglichen Ausgangspunkt der Philosophie. Auf das Denken und seine Selbstgewißheit basirt der Gründer der zweiten Hauptepoche der neueren Philosophie seine Kritik der reinen Vernunft: denn die Vernunft kann nur sich selbst kritisiren, und die sich selbst kritisirende Vernunft ist nichts andres als das seiner selbst gewisse Denken. Dasselbe bezeichnet Fichte mit seinem sich selbst setzenden Ich: dieses ist nur das Denken als Grund des Bewußtseyns und alles seines Inhalts. Dasselbe endlich macht Hegel zum Fundament und Ausgangspunkt seines Systems. Denn sein Postulat: Denke mit mir, Abstrahire mit mir rc., enthält stillschweigend die Voraussetzung, daß der Mensch denke, setzt also das menschliche Denken als Grund alles Wissens voraus. In der That leuchtet von selbst ein, daß die Philosophie mit keinem Satze, keiner s. g. Wahrheit, keinem principiellen Inhalte beginnen kann, ohne eine unzulässige Voraussetzung zu machen und dem Skepticismus zur Beute zu werden. Sie kann nur mit dem beginnen, was jede Voraussetzung und jede Behauptung, aber auch jeder Zweifel und jede Negation selbst voraussetzt; und das ist allein das Denken.

Ich habe dieses Denken ausdrücklich als das menschliche Denken bezeichnet und nachgewiesen, wie die Hegelsche Speculation vornehmlich dadurch auf den abstrakt idealistischen und einseitig pantheistischen oder vielmehr anthropotheistischen Abweg gerieth, daß sie das menschliche Denken als jenes principielle Agens

aller Philosophie ohne weiteres zum Absoluten hypostasirte und damit zum alleinigen Grund alles Wissens machte. Ich habe aber ebenso ausdrücklich bemerkt, daß mit jener Bezeichnung nicht irgend ein bestimmter Begriff eingeschwärzt, auch noch kein Unterschied des menschlichen Denkens von anderm Denken angedeutet werden solle, sondern daß damit einfach gemeint sey das Denken, wie es als Organ alles Forschens und Untersuchens, als Grund alles Wissens und Glaubens, alles Bestreitens und Zweifelns eben im Untersuchen, Wissen, Zweifeln unmittelbar sich selber äußert, also auch erst zu untersuchen und festzustellen hat, was es selbst sey und ob es neben ihm noch ein andres Denken gebe. Eben darum kann dieses Denken auch nicht als mein Denken bezeichnet werden, noch, wie bei Fichte, unter dem Namen des Ichs auftreten. Denn mein Denken ist nur mein Denken im Unterschiede von deinem und seinem Denken, Mein ist überhaupt nur sofern ein Dein und Sein ist: ohne ein Dein und Sein ist Mein nicht nur schlechthin undenkbar, sondern auch gar nicht vorhanden. Mein Denken setzt also voraus, daß es neben ihm noch ein andres Denken gebe, daß dein Denken und sein Denken und somit unser Denken sey. Mithin kann ich von meinem Denken nicht ausgehen, ohne eben damit diese Voraussetzung zu machen, d. h. ohne im Grunde vom menschlichen Denken auszugehen. Man kann auch nicht sagen, wie der scharfsinnige Lotze eingewendet, daß „mein Denken offenbar immer noch meines bleibe, wenn auch plötzlich jede mir fremde Persönlichkeit in der Welt vernichtet wäre," daß ich also des Gegensatzes von Dein und Sein nur bedürfe, „um mein Denken desto energischer als meines zu erkennen." Denn ist mit jener plötzlichen Vernichtung implicite ausgesagt, daß doch vor ihr ein anderes Denken dagewesen sey, so bleibt nach ihr mein Denken offenbar nur darum meines, weil es in Beziehung zu diesem einst dagewesenen andern Denken steht oder gedacht wird, d. h. es bleibt nur meines im Unterschiede von diesem andern. Will dagegen Lotze sagen, daß mein Denken meines seyn und bleiben würde, wenn es auch gar kein andres Denken gebe noch je gegeben habe, so ist dies offenbar falsch und widerspricht seinen eignen Worten, in denen er ausdrücklich anerkennt: „mein Denken ist allerdings nur meines, sofern ihm das andere gegenüber steht." Eben so ist es falsch, daß ich an

die Realität eines solchen andern Denkens nicht zu glauben brauche, sondern desselben nur bedürfe, um einen deutlichen Begriff von meinem Denken zu gewinnen oder mein Denken desto energischer als meines zu erkennen. Vielmehr so gewiß ich — wie Lotze zugiebt — mein Denken als meines gar nicht zu denken vermag, ohne ein anderes Denken mitzudenken, so gewiß kann ich das Seyn oder die Realität meines Denkens als des meinigen nicht behaupten, nicht glauben, ohne das Seyn eines andern Denkens implicite mit zu behaupten und zu glauben. Denn was von meinem Denken gilt, gilt nothwendig auch von meinem Seyn oder meinem seyenden Denken, weil es von Mein überhaupt gilt. Muthet mir aber nach Lotzes Ansicht „der subjektive Idealismus, indem er mir befiehlt von dem Denken auszugehen, welches er von seinem polemischen Standpunkte aus das meinige nennt, gar nicht zu, daß auch ich es schon als das meinige im Gegensatz zu anderm fassen soll; soll ich vielmehr nach der Meinung des subjektiven Idealismus „nur von demjenigen Denken ausgehen, das mir unmittelbar im Selbstbewußtseyn gegeben wird und das ich eben falsch bezeichnen würde, wenn ich es schon mein in dem Sinne nennen wollte, daß ich ihm das Denken Andrer, deren Existenz ich ganz mit Unrecht voraussetzte, gegenüberstellte," — ist dieß wirklich die Meinung des subjektiven Idealismus, nun so meint er offenbar ganz dasselbe, was ich behauptet habe, und nur seine Ausdrucksweise ist falsch. Denn es ist klar, daß jenes unmittelbare Denken, „das ich falsch bezeichnen würde, wenn ich es mein nennen wollte," auch vom subjektiven Idealismus nicht so bezeichnet werden darf, d. h. daß auch der subjektive Idealismus statt vom Ich oder von meinem Denken vielmehr vom menschlichen Denken reden müßte. — Aus denselben Gründen läßt sich auch nicht, wie Lotze will, von dem „Ich denke" ausgehen. Denn es leuchtet von selbst ein, daß vom Ich ganz dasselbe gilt was vom Mein und Dein. Auch das Ich ist nur Ich im Unterschiede von einem Du oder Er; Ich kann mich nicht als Ich fassen, ohne mich von einem Andern, das ich nicht bin, also von einem Nicht-ich oder einem andern Ich, zu unterscheiden. Ich ist außerdem im Grunde nur mein Denken: nicht das Ich oder das „Ich denke" ist, wie Lotze will, das Unmittelbare, sondern das Denken ist es, durch welches und von welchem aus

das menschliche Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn (unter Mitwirkung des reellen Seyns) sich erst bildet, der Gedanke: Ich, erst entsteht; das Selbstbewußtseyn, mit welchem das Ich steht und fällt, setzt wie ich dargethan zu haben glaube, die Thätigkeit des Denkens, durch die es sich von seinen Gedanken und von einem Andern, das es nicht ist, unterscheidet, voraus. Gesetzt aber auch, das Ich oder Selbstbewußtseyn als das Sich-denkende wäre die wahre alleinige Form, in der das Denken seiner Natur nach existirt, die es nothwendig sich giebt, — was ich gar nicht bestreite, sondern eben vom Denken aus selbst dargethan habe, — so wäre insofern Ich und Denken dasselbe, und in der Selbstgewißheit des Ichs wäre nur jene Urgewißheit des Denkens und seines Seyns ausgesprochen. —

Aber was heißt Denken? was heißt Seyn? Soll der Anfang kein leerer Name und damit in sich selber nichtig seyn, so muß kraft derselben Selbstgewißheit, mit der das Denken seines bloßen Seyns gewiß ist, auch mit dem Namen ein Sinn sich verbinden. Dieß ist in der That der Fall. Denn wie vom Seyn des Denkens nur darum nicht abstrahirt, es nur darum nicht geleugnet und bezweifelt werden kann, weil alles Abstrahiren, Leugnen, Bezweifeln selbst Denken ist und mithin sich selbst negiren würde, wenn es das Denken negiren wollte, so muß dasselbe von denjenigen Wesensbestimmungen des Denkens gelten, ohne welche nicht nur alles Behaupten, alles Wissen, Glauben und Meinen, sondern auch alles Leugnen und Abstrahiren, alles Zweifeln und Untersuchen unmöglich wäre, — d. h. der allgemeine, an den Anfang zu stellende Begriff des Denkens darf nur diejenigen Momente enthalten, die in allen Formen oder Thätigkeitsweisen des Denkens, namentlich auch im Leugnen, Zweifeln, Untersuchen, sich vorfinden, die also der abstrakteste Skepticismus wie der Idealismus, Realismus, Dogmatismus ꝛc. anerkennen müssen, wenn sie sich selbst nicht negiren wollen. Diese Momente aber, wie sie unmittelbar mit dem Seyn des Denkens gesetzt sind, so müssen sie auch unmittelbar sich aus ihm ergeben, d. h. es muß sich darthun lassen, daß das Denken, sofern und indem es sich selbst als seyend faßt (sich seines Seyns bewußt und gewiß ist), eben damit auch gewisser Bestimmungen seines Wesens sich bewußt und gewiß wird. Diese Grundbestimmungen sind folgende:

1) das Denken ist nothwendig Thätigkeit. Dies folgt unmittelbar aus jener Selbstgewißheit seines Seyns. Denn letztere beruht nur darauf, daß das Denken, selbst wenn es von sich selber abstrahirt, sich selber in Zweifel zieht, sich selber untersucht, doch zugleich nur sich selber affirmirt, d. h. im Zweifeln, Abstrahiren, Untersuchen sich selbst als Denken bethätigt: die Thätigkeit des Denkens kann wiederum deshalb nicht bestritten noch bezweifelt werden, weil das Zweifeln und Bestreiten selbst Thätigkeit ist. Was Thätigkeit an sich, rein als solche, sey, läßt sich indeß nicht angeben. Man kann wohl sagen, Thätigkeit sey Selbstbewegung. Allein Selbstbewegung, Bewegung überhaupt, ist nur ein andres Wort für Thätigkeit: will man beide unterscheiden, so muß man die Bewegung als räumliche Bewegung und damit als eine bestimmte einzelne Thätigkeit fassen. Diese kann man zufolge ihrer Bestimmtheit allerdings von andrer bestimmter Thätigkeit unterscheiden und durch Angabe dieses Unterschieds definiren. Aber man hat damit nur diese bestimmte Thätigkeit definirt, nicht Thätigkeit oder Bewegung schlechtweg. Trendelenburg hat vielmehr unwiderleglich dargethan, daß alle Definitionen von Bewegung das zu Definirende als bereits bekannt voraussetzen. Bewegung aber, rein als solche, ist selbst Thätigkeit oder beruht auf Thätigkeit. Denn sie ist nur denkbar als Bewegung eines Sichbewegenden (als Selbstbewegung) oder eines durch ein Andres Bewegten (als Bewegtwerden). Das Sichbewegende aber ist dieß nur durch seine Thätigkeit, das Bewegte ist dieß nur durch die Thätigkeit eines Andern. Was von der Bewegung gilt, muß mithin auch von der Thätigkeit gelten. Die Unmöglichkeit von ihr eine Definition zu geben, liegt einerseits darin, daß sie die Grundbestimmung des Denkens, das allgemeine Wesen desselben ausmacht. Daraus folgt, daß schlechthin alle Gedanken, Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe, die Thätigkeit des Denkens voraussetzen: denn sie sind die Thaten desselben. Was aber That sey, ließe sich nur sagen, wenn sich angeben ließe, was Thätigkeit sey. Sollte also Thätigkeit definirt, d. h. durch irgend welche Gedanken und somit durch irgend welche Thaten der Denkthätigkeit bestimmt werden, so würde sie nur durch Solches bestimmt, dessen eigener Begriff den Begriff der Thätigkeit voraussetzt, d. h. das zu Definirende würde vielmehr als bekannt vorausgesetzt. Außerdem ist alles Definiren,

alles Bestimmen selbst wiederum Thätigkeit. Wäre also auch eine Begriffsbestimmung von Thätigkeit überhaupt möglich, so wäre sie doch nur ihre eigne Selbstbestimmung d. h. Bestimmung, die das zu Bestimmende vielmehr voraussetzt. Daraus aber folgt, daß die Gewinnung des Gedankens der Thätigkeit, möge man ihn als Anschauung oder als Begriff fassen, auch nur der eignen Selbstbestimmung des Denkens, d. h. der eigenen Denkthätigkeit jedes Denkenden überlassen werden kann. — Andrerseits — und das ist der zweite Grund jener Unmöglichkeit — ist Thätigkeit, rein als solche, ein durchaus Einfaches, so einfach als Blau oder Roth. Thätigkeit zerfällt nicht in Thun und That, sondern, wenn man auch diese Unterscheidung (die doch selbst die Thätigkeit des Unterscheidens voraussetzt) ohne weiteres gelten lassen wollte, so ließe sich doch nur sagen, daß Thätigkeit reines, schlechthin continuirliches Uebergehen von Thun in That sey. In der reinen Kontinuität dieser Bewegung giebt es, trotz des Unterschieds von Thun und That, durchaus keine unterscheidbare Momente; im schlechthin ersten Momente muß vielmehr das Thun nothwendig schon etwas gethan haben, ist also das Thun zugleich schon That: indem ich meinen Arm aufhebe, ist er unmittelbar auch aufgehoben. Aber an sich liegt in der Thätigkeit rein als solcher auch noch nicht einmal jener Unterschied von Thun und That. Denn er setzt die Thätigkeit des Unterscheidens voraus, mithin eine bestimmte Thätigkeit vor der Thätigkeit überhaupt, was sich widerspricht. Thätigkeit rein als solche ist vielmehr nichts als Bewegung, reine Bewegung überhaupt. Diese aber ist durch und durch einfach, eine einfache Ur- und Grundanschauung, die sich schlechterdings nicht in Theile oder Momente zerlegen läßt, weil sie durchaus keine hat. Es ist entschieden irrig, die Bewegung begrifflich in Beziehung zu Raum und Zeit, zu dem Unterschiede zwischen Hier und Dort, Jetzt und Einst zu stellen. Raum und Zeit setzen vielmehr die Bewegung voraus. Denn die Zeit ist die durch den Unterschied von Jetzt und Einst hindurch gehende Bewegung der Aufeinanderfolge unterschiedlicher Dinge und resp. Vorstellungen. Der Raum ist das allgemeine Nebeneinander der unterschiedlichen Seyenden (Dinge oder Vorstellungen). Raum und Zeit, Hier und Dort, Jetzt und Einst, haben mithin die unterscheidende Thätigkeit

zu ihrer Voraussetzung (Vergl. unten §. 24. 27.); und diese als Thätigkeit ihrem allgemeinen Begriffe nach ist wiederum nur Bewegung, Bewegung schlechtweg. Letztere kann keine Unterschiede, keine Momente oder Theile, also auch keine Beziehung zu dem Unterschiede von Hier und Dort, Jetzt und Einst in sich tragen, weil jeder Unterschied die bestimmte Thätigkeit des Unterscheidens voraussetzt, und weil mithin jede den Unterschied involvirende Bewegung unterscheidende Thätigkeit seyn oder von einer solchen bestimmt sein müßte, also nicht Thätigkeit-überhaupt wäre. Ist aber sonach Bewegung wie Thätigkeit-überhaupt ein schlechthin Einfaches, welches als solches sich durch nichts Andres, sondern nur durch sich selbst bestimmen läßt, so folgt nicht nur, daß jede Definition unmöglich ist, weil sie nur einen andern Namen für dieselbe Sache geben würde, sondern auch, daß Bewegung und Thätigkeit rein als solche sich nicht unterscheiden lassen. Der Unterschied entsteht erst durch die Unterscheidung beider, setzt also die besondre unterscheidende Thätigkeit voraus: erst diese, die selbst nur eine unterschiedliche Form, eine bestimmte Weise der Thätigkeit-überhaupt ist, begründet die Möglichkeit, die Thätigkeit als jenes Uebergehen von Thun in That zu fassen und von der bloßen Bewegung zu unterscheiden. Daraus folgt, daß, wenn Thätigkeit dieses Uebergehen ist, sie entweder selbst zugleich unterscheidende Thätigkeit seyn muß, oder eine solche voraussetzt durch welche das Uebergehen (sofern es den Unterschied von Thun und That involvirt) bestimmt wird. Danach läßt sich erst sagen, Thätigkeit rein als solche ohne die Unterscheidung von Thun und That sey reine Bewegung, Thätigkeit dagegen zusammen mit dieser Unterscheidung setze zwar die Bewegung voraus, zugleich aber unterscheide sie sich als die bestimmte Bewegung jenes Uebergehens, von ihr als reiner Bewegung. Gleichermaßen läßt sich nun erst sagen, wie die Thätigkeit als jenes Uebergehen des Thuns in That von der räumlichen und zeitlichen Bewegung als ebenfalls bestimmter Bewegung, als Ortsveränderung und Aufeinanderfolge der Dinge oder Vorstellungen, sich unterscheide, — d. h. erst vermöge der unterscheidenden Thätigkeit läßt sich der Unterschied von Bewegung und Thätigkeit im engern Sinne angeben. Wie dieser Unterschied die unterscheidende Thätigkeit voraussetzt, so kann endlich auch nur

unter Voraussetzung derselben von mehreren, unterschiedlichen Thätigkeiten die Rede seyn; nur vermöge ihrer ist überhaupt eine Mehrheit von Thaten und Thätigkeiten denkbar. Nur kraft ihrer läßt sich mithin bestimmen, worin die Thätigkeit des Denkens oder die Denkthätigkeit bestehe. — Ob Thätigkeit rein für sich oder nur zusammen mit einem Subject, einem Thätigen das sie vollzieht, denkbar sey, ob also das Denken rein als Thätigkeit zu fassen oder von seiner Thätigkeit noch ein Seyendes, das sie vollzieht, zu unterscheiden sey, ist für den nächsten Verlauf unserer Untersuchung gleichgültig. Vorstellen, anschauen können wir allerdings keine Thätigkeit rein für sich ohne ein sie vollziehendes Seyn, das thätig ist. Denkbar dagegen scheint sehr wohl ein Seyendes, das ganz und gar in seiner Thätigkeit aufgeht, an sich nichts von ihr Unterschiedenes ist; denkbar ist sehr wohl eine substanzielle Thätigkeit, eine Substanz die ganz und gar Thätigkeit ist, und die, sofern sie zugleich unterscheidende Thätigkeit wäre, erst sich als Substanz von sich als Thätigkeit selbst unterschiede. Denkbar ist der Begriff einer solchen Thätigkeit, weil er an sich keinen Widerspruch involvirt. Dieß genügt für unsern Zweck.*)

---

*) Lotze bestreitet mir indeß auch die erste Grundbestimmung des Denkens als Thätigkeit, indem er auf den Unterschied der Thätigkeit vom bloßen Geschehen hinweist, und behauptet: „Fragen, Untersuchen, Wissen kann ich zwar allerdings als Thaten, als Handlungen auffassen, und dann wird mir das Denken zu einem thätigen Subjekte, einer in sich concentrirten, individuellen, wirkenden Macht, von deren Bewegungen und Wendungen die ganze Welt der Gedanken und die Philosophie erzeugt wird. Ich kann jedoch ebensowohl dieses ganze innere Leben als eine Reihe von Zuständen, eine Geschichte ansehen, davon jeder Moment den folgenden deswegen motivirt, weil der Natur meines Wesens gemäß bestimmte Vorstellungen in mir andre erwecken, mit sich verknüpfen u. s. f., so daß das ganze Schauspiel meiner passiven Zustände entsteht, die ich bald Frage, bald Untersuchung, bald Wissen nenne. In diesem Falle ist Denken keine individuelle, producirende Macht, sondern eine Kette von Produkten und so gewiß keine Thätigkeit." Ich gestehe, daß ich die Spitze dieses Einwands nicht entdecken kann. Denn zunächst leuchtet von selbst ein, und wird auch von Lotze im Folgenden zugegeben, daß alles Geschehen entweder selbst Thätigkeit ist oder Thätigkeit voraussetzt, Thätigkeit in dem von mir angegebenen ganz allgemeinen Sinne. Will man beide unterscheiden, so muß man das Geschehen nicht selbst als Thätigkeit, sondern als ein Produkt oder eine Kette von Produkten fassen. Allein diese setzen doch jedenfalls eine producirende Thätigkeit voraus, und es fragt sich

2) Das Denken ist selbst nothwendig unterscheidende Thätigkeit, und zwar sich in sich selbst unterscheidend.

---

daher nur, wo liegt diese in unserm Falle? Wäre nun unser ganzes inneres Leben insofern ein bloßes Geschehen, als „der Natur unsers Wesens gemäß bestimmte Vorstellungen in uns andre erwecken, mit sich verknüpfen" rc., so fällt allerdings das Denken als Thätigkeit scheinbar hinweg; aber in Wahrheit nur scheinbar. Denn im Grunde wird damit der Thätigkeit, die ich Denken nenne, nur ein andrer Name gegeben. Offenbar nämlich sind die bestimmten Vorstellungen, welche in uns andre erwecken rc., doch jedenfalls thätig; sie sind, sofern sie sich gegenseitig verknüpfen rc., zusammen thätig. Und worin besteht nun diese ihre Thätigkeit? Indem eine Vorstellung die andre „erweckt," offenbar wenigstens auch im Produciren von Vorstellungen, von Gedanken, also gerade darin, worin ich zunächst die Denkthätigkeit gesetzt habe; und indem eine die andre erweckt, wenigstens auch zugleich im Unterscheiden: denn eine kann die andre als solche nur erwecken, indem sie sich von ihr oder sie von sich unterscheidet, weil ohne Unterscheidung das Andre nicht ein Andres wäre. — Die Differenz zwischen Lotze und mir besteht also nur darin, daß er von bestimmten Vorstellungen und deren Thätigkeit ausgeht, ohne nach ihrer Herkunft oder nach einer sie selbst erst producirenden Thätigkeit zu fragen, ich dagegen vom Denken als dieser die Vorstellungen producirender Kraft. Allein ich frage: wie können Vorstellungen „in mir" seyn, ohne daß ich mich von ihnen unterscheide? und wie können bestimmte Vorstellungen in mir seyn, ohne daß ich eine von der andern unterscheide? Wie aber ist es möglich, anzunehmen, daß dieses Ich, welches die Vorstellungen sich vorstellt und in jenem Unterscheiden sie zum Objekt seiner Thätigkeit hat, ja durch dessen unterscheidende Thätigkeit die Vorstellungen erst Vorstellungen werden, an der Production derselben keinen Antheil haben? — Ich frage demnächst weiter, wie ist es möglich, nicht bloß Wissen, sondern auch Fragen und Untersuchen für bloße „passive Zustände" des innern Lebens anzusehen? Mir scheint darin Selbstbewegung auf ein bestimmtes Ziel hin, Uebergehen aus Thun in That so deutlich ausgedrückt zu seyn, daß ich mir gar keine Worterklärung von Fragen und Untersuchen denken kann, die nicht den Grundbegriff der Thätigkeit enthielte. Ich muß es daher Lotzen überlassen, erst eine solche Worterklärung aufzustellen. Ich frage endlich: wenn nach Lotzes Voraussetzung das Denken nicht Thätigkeit, sondern „eine Kette von Produkten," nämlich von jenen sich erweckenden und verknüpfenden Vorstellungen ist, was ist in diesem Falle unter dem Worte Produkt zu verstehen und was ist insbesondere die demnach doch selbst thätige Vorstellung als Produkt? Ich meine, offenbar nichts Andres als was mir nach dem Obigen der Begriff der That im Unterschied vom Thun ist. Muß nun jedes Produkt doch producirt seyn, setzt also die Vorstellung als Produkt eine sie producirende Thätigkeit voraus, wie will man diese Vorstellungen producirende Thätigkeit anders bezeichnen als mit dem Namen des Denkens?

Auch dieß liegt unmittelbar in jener Urgewißheit des Denkens von sich selbst und seinem Seyn. Denn wie man letztere auch fassen möge, sey es als Folge der in der Natur des Denkens liegenden Unmöglichkeit, von sich selbst zu abstrahiren, sich selbst zu bezweifeln oder zu leugnen, sey es als Resultat der Reflexion, nach welcher dieß Zweifeln und Abstrahiren, indem es vollzogen wird, doch selbst nur Denken ist, sey es als Ausdruck eines unmittelbaren, wenn auch noch so unklaren Gefühls, Bewußtseyns, Gedankens von sich selbst, — immer setzt sie die sich in sich unterscheidende Thätigkeit des Denkens voraus. Denn Gewißheit ist schlechthin unmöglich ohne ein Etwas (ein Subjekt), das gewiß ist, und ohne ein davon unterschiedenes Etwas (ein Objekt), dessen jenes gewiß ist. Gewißheit setzt mithin die Unterscheidung von Subjekt und Objekt voraus; und ist das Denken seiner selbst gewiß, so kann diese Unterscheidung nur ein Sich-unterscheiden des Denkens in sich selbst als Subjekt und Objekt seyn. Wie eine solche Unterscheidung möglich, denkbar sey, wie und wodurch sie zu Stande komme rc., sind Fragen der weiteren philosophischen Untersuchung. Genug die Philosophie indem sie vom Denken als dem allein schlechthin Unbestreitbaren ausgeht und ausgehen muß, d. h. indem sie, zwar selbst Denken, aber zugleich freie das Denken selbst erst untersuchende Forschung, nur mit sich selbst beginnt, bestimmt damit implicite und nothwendig das Denken als sich in sich unterscheidende Thätigkeit. Und sie ist zu dieser Bestimmung schlechthin berechtigt, weil alles Zweifeln, Bestreiten, Leugnen die gleiche Thätigkeit ist, indem es als Zweifeln und Bestreiten sich selbst in sich und den von ihm bestrittenen Inhalt (Gedanken) unterscheidet, — d. h. weil jene Bestimmung unbestreitbar und unzweifelhaft ist. Sie folgt außerdem unmittelbar aus der ersten Grundbestimmung des Denkens als Thätigkeit. Denn Thätigkeit ist, wie gezeigt, nie ohne That. Die That des Denkens aber ist der Gedanke, möge derselbe durch die eigne (schöpferische) Selbstthätigkeit des Denkens oder nur unter Mitwirkung einer andern Thätigkeit von ihm erzeugt werden. Von That kann aber, wie gezeigt, nur die Rede seyn, sofern es eine Thun und That unterscheidende Thätigkeit giebt. Diese aber kann nicht außerhalb des Denkens, sondern muß nothwendig constitutives Moment der Denkthätigkeit selbst seyn. Sonst könnte das Denken seine Gedanken weder als

Gedanken noch als die seinigen fassen; ja es könnte überhaupt von Thaten nicht die Rede seyn, weil der Gedanke der That nur durch die Unterscheidung von Thun und That seitens des Denkens möglich ist. Und der durch diese Unterscheidung gesetzte Unterschied zwischen Thun und That, womit die That selbst erst gesetzt ist, kann nur Gedanke werden, sofern das Denken die Unterscheidung selbst vollzieht: sonst fiele der Unterschied nothwendig außerhalb des Denkens, d. h. der Gedanke der That wäre kein Gedanke. Indem aber das Denken sonach als Thätigkeit aus Thun in That übergeht und damit Gedanken producirt, zugleich aber seine Gedanken von seinem Thun und damit sich selbst als Thätigkeit von seinem Thun und seinen Thaten unterscheidet, ist es nothwendig sich in sich unterscheidende Thätigkeit. — Keineswegs aber ist es bloß unterscheidende Thätigkeit. Es ist ein offenbares Mißverständniß, ja eine Gedankenlosigkeit, wenn man mir von andern Seiten den Vorwurf gemacht hat, als sey mir das Denken nur unterscheidende Thätigkeit. Wie hier, so habe ich in dem angeführten größeren Werke ausdrücklich behauptet, daß unser Denken (wenn auch freilich, wie sich im Folgenden ergeben wird, nur unter Mitwirkung einer andern Thätigkeit, des reellen objektiven Seyns) seine Gedanken selbstthätig producire, daß es also nicht bloß unterscheidend, sondern auch productiv thätig sey. Allerdings aber muß ich behaupten, daß die specifische Eigenthümlichkeit der geistigen oder Denkthätigkeit nicht im Produciren bloß als solchem liegt. Denn auch die Natur producirt; und es läßt sich sehr wohl eine productive Thätigkeit denken, die nicht zugleich selbst unterscheidende Thätigkeit ist, und daher entweder nur Chaotisches, Unterschieds- und Ordnungsloses producirt, oder die hervortretenden Unterschiede nicht selbst setzt, oder doch nicht zugleich sich in sich selbst von ihren Thaten unterscheidet. Nur dasjenige Produciren, welches — möge es schöpferisch (unbedingt) oder nur bedingter Weise thätig seyn — zugleich seiner Natur nach sich in sich unterscheidende Thätigkeit ist und nicht bloß Andres von sich, sondern auch seine eignen Produkte von einander wie von sich selbst unterscheidet, ist geistige Thätigkeit, ist Denken. Denn

3) nur eine solche sich in sich unterscheidende Produktivität ist kraft ihrer unterscheidenden Thätigkeit und unmittelbar mit der Vollziehung derselben nothwendig Bewußtseyn und

Selbstbewußtseyn. Mit andern Worten: die dritte Grundbestimmung des Denkens ist, kraft seiner produktiven und zugleich sich in sich unterscheidenden Thätigkeit, jenachdem dieselbe rein durch sich selbst (unbedingt) oder unter Vermittelung eines Andern (bedingt) sich vollzieht, entweder unmittelbar Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zu seyn, oder es vermittelst der Mitwirkung eines Andern zu werden. Auch diese Wesensbestimmung des Denkens folgt direkt aus jener Urgewißheit des Denkens von sich und seinem Seyn. Denn letztere involvirt nothwendig das Bewußtseyn, weil nothwendig ein Subjekt, das gewiß ist, und ein Objekt, dessen jenes gewiß ist; und Subjekt und Objekt sind hier an sich dasselbe, nur in sich unterschieden: das Denken ist seiner selbst, seines Seyns gewiß, heißt, das Denken ist sich selber als seyend immanent gegenständlich, und das heißt wiederum nur, es ist sich seines Seyns bewußt. Zu diesem Resultat gelangt man, möge man jene Urgewißheit auf die Natur des Denkens zurückführen, d. h. auf die unmittelbare Nothwendigkeit, sich selbst als seyend zu fassen, oder auf das in seiner Natur gegründete und somit nothwendige Selbstgefühl: denn Selbstgefühl ist eben nur die unmittelbare Form des Selbstbewußtseyns; oder möge man die Urgewißheit von der Reflexion herleiten, von der Reflexion nämlich auf die Unmöglichkeit des Denkens, sich und sein Seyn zu bezweifeln oder zu bestreiten. Denn diese Reflexion involvirt die Reflexion des Denkens auf sich selbst: das Denken ist darin sich selber immanent gegenständlich, indem es darin sich selbst von Seiten jener ihm inhärirenden Unmöglichkeit oder Unfähigkeit erfaßt, d. h. es ist sich derselben als einer Bestimmung seiner selbst bewußt. Was aber hiernach vom Bezweifeln und Bestreiten des Denkens selbst gilt, das gilt nothwendig von allem Bestreiten und Bezweifeln. Denn alles Bezweifeln und Bestreiten unterscheidet nothwendig sich von dem bestrittenen Gedanken, weil es sonst sich selbst bestreiten würde; folglich ist der bestrittene Gedanke ihm immanent gegenständlich, da es ihn in sich selbst von sich wie von andern Gedanken unterscheidet. Die obige Wesensbestimmung des Denkens ist mithin unzweifelhaft und unbestreitbar, weil alles Zweifeln und Bestreiten sie selbst bestätigt, oder weil sie Wesensbestimmung des Zweifelns und Bestreitens selbst ist. — Hieraus erhellet, in wiefern Diejenigen im Rechte sind, die in den mannich-

faltigsten Formen und Wendungen, bald ausdrücklich bald implicite, das Selbstbewußtseyn für das Fundament und Princip der Philosophie erklärt haben. Sofern man einerseits es sich bequem gemacht und die Berechtigung zu dieser Behauptung nicht näher dargethan hat, muß auch sie als nackte Voraussetzung verworfen werden: sie ist philosophisch nur berechtigt kraft der nachgewiesenen Unbestreitbarkeit ihres Rechts. Sofern man andrerseits gemeint hat, auf Grund dieser Berechtigung nicht nur das Selbstbewußtseyn, sondern auch die s. g. Thatsachen des Bewußtseyns als eben so viele Grundsätze, Axiome, notorische Wahrheiten rc. an die Spitze der Philosophie stellen zu dürfen, hat man sein Recht entschieden gemißbraucht: denn mit der Nohwendigkeit, das Denken als bewußte Thätigkeit zu fassen, ist noch keineswegs die Nothwendigkeit irgend eines bestimmten Inhalts des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns nachgewiesen. Sofern man endlich geglaubt hat, auf Grund jener Berechtigung sich des Nachweises, *worin* das Wesen des Bewußtseyns bestehe, wie es möglich sey, unter welchen Bedingungen und auf welche Weise es zu Stande komme, überheben zu dürfen, hat man sich einer Aufgabe entzogen, welche die Philosophie von ihrem Bereiche nicht ausschließen kann, ohne sich selbst aufzugeben: denn sie würde damit zugleich die nähere Erforschung der Natur des Denkens aufgeben. Läßt sich auch nicht bestreiten, daß zum Denken, zu aller geistigen Thätigkeit Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn gehöre, so fragt es sich doch zugleich, ob das menschliche Denken rein durch sich selbst, durch eigne alleinige (unbedingte) Selbstthätigkeit und damit unmittelbar Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn sey, oder ob es der Mitwirkung einer andern Thätigkeit (des reellen Seyns) bedürfe und somit nur mittelbar, unter Bedingungen, sich seiner selbst bewußt werde. Im letzteren Falle müßte der Proceß dieses Werdens, die Art und Weise dieses Zusammenwirkens, das Wesen der mitwirkenden andern Thätigkeit rc. näher erörtert werden. Aber auch im ersten Falle müßte die Thätigkeit des Denkens, deren unmittelbare That das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn wäre, nach Wesen und Form näher bestimmt werden. Erst damit würde zugleich das Wesen des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns selbst erkannt. — Alles dieß bleibt der näheren philosophischen Erörterung vorbehalten. Hier kam es nur darauf an, die Berechtigung zu der Grundbe-

stimmung des Denkens als bewußter und selbstbewußter Thätigkeit nachzuweisen, — eine Bestimmung, ohne welche es keinen Sinn und die Philosophie kein Recht hätte, die Natur des Denkens zu erörtern, ohne welche mithin nicht nur die Logik, sondern die Philosophie überhaupt unmöglich wäre. Nur darum war es zugleich nothwendig, das Wesen des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns durch den Nachweis, daß es sich auf das Denken als sich in sich unterscheidender Thätigkeit gründe, vorläufig festzustellen. Nur darum endlich ist es nothwendig, von dieser Begriffsbestimmung aus noch schließlich auf den Unterschied zwischen Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn hinzuweisen. Ist nämlich das Denken sich in sich unterscheidende Thätigkeit, so unterscheidet es zunächst seine Gedanken (Thaten) von einander. Aber es vermag dieß nur, sofern es sie zugleich implicite von sich (dem Denken) unterscheidet: erst dadurch wird es seiner Gedanken sich bewußt, erst dadurch werden sie ihm immanent gegenständlich. Im Bewußtseyn ist also die unterscheidende Thätigkeit unmittelbar und ausdrücklich auf die Gedanken gerichtet, und nur mittelbar und implicite werden diese als Gedanken überhaupt, also nicht jeder einzelne in seiner Bestimmtheit, sondern sie alle gleichsam in Bausch und Bogen vom Denken (Subjekt — Ich) unterschieden, dem Denken gegenüber gestellt. Daraus folgt, daß im Bewußtseyn nicht das Denken selbst, sondern nur die Gedanken nach Form und Inhalt, Werth und Bedeutung bestimmt werden. Denn indem letztere nur in Bausch und Bogen vom Denken selbst unterschieden werden, erhält dieses bloß die ganz allgemeine Bestimmung, nur überhaupt ein Andres zu seyn als die Gedanken, eine bloß negative Bestimmung, bei der es an sich selbst durchaus unbestimmt bleibt, während die Gedanken, indem sie nicht nur alle zusammen vom Denken, sondern auch jeder einzelne von allen übrigen unterschieden wird, eben damit ihre concrete positive Bestimmtheit erhalten. Im Selbstbewußtseyn dagegen richtet sich umgekehrt die unterscheidende Thätigkeit unmittelbar und ausdrücklich auf das Denken selbst. Dieses wird nicht nur von den Gedanken überhaupt, sondern von jedem einzelnen in seiner Bestimmtheit unterschieden, und erfaßt damit sich selbst in seinen mannichfaltigen Unterschieden von den Gedanken (Objekten) und damit in seiner eignen Wesensbestimmtheit; nur impli-

cite und mittelbar unterscheidet es zugleich die Gedanken von einander. Das Bewußtseyn ist mithin die sich in sich unterscheidende Thätigkeit des Denkens, sofern ihr unmittelbarer Gegenstand die Gedanken (Objekte) und deren Unterschied von einander ist, das Selbstbewußtseyn dagegen dieselbe Thätigkeit, sofern ihr unmittelbarer Gegenstand das Denken (Subjekt) selbst und dessen Unterschied von den Gedanken ist.

4) In allem Denkem ist das Produciren nothwendig das Prius des Unterscheidens: die Gedanken müssen erst gesetzt, die Thaten erst vollzogen seyn, ehe sie von einander und vom Denken als der sie setzenden Thätigkeit unterschieden werden können. Wäre die producirende Thätigkeit unmittelbar zugleich sich in sich unterscheidend, so würde zwar das Produciren nicht der Zeit nach, doch aber nothwendig dem Begriffe nach immer als das Prius des Unterscheidens angesehen werden müssen. Wäre dagegen — was eben so wohl denkbar ist — die producirende Thätigkeit des menschlichen Denkens von der unterscheidenden dadurch unterschieden, daß jene an die Mitwirkung eines Andern (des reellen Seyns) gebunden, diese dagegen ungebunden wäre, so würde mit Nothwendigkeit folgen, daß das Produciren auch der Zeit nach das Prius des Unterscheidens, die Voraussetzung des letztern wäre, daß also immer schon Gedanken (Empfindungen — Perceptionen) vorhanden seyn müßten, ehe vom Denken Unterschiede gesetzt werden und das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn entstehen könnten. Von diesen dem Unterscheiden vorhergehenden Gedanken würde aber eben darum das Denken kein Bewußtseyn haben, und insofern wären sie zugleich noch keine Gedanken, sondern nur werdende, entstehende Gedanken, d. h. aus bloßem Seyn in Gedachtseyn übergehend (die bloße Empfindung als Reizung des Nerven hat unmittelbar in der That nur ein physisches Seyn.) Jedenfalls leuchtet ein, daß das Denken als producirende wie als unterscheidende Thätigkeit schlechthin niemals ohne Thaten, ohne Gedanken seyn kann: denn nichts Thun ist offenbar kein Thun, nichts Denken also auch kein Denken. Mithin ist es eine willkührliche, unzulässige, ja unmögliche Abstraktion, das Denken rein als solches, abgesehen von allem und jedem Inhalte, in Betracht zu ziehen. Fasse ich es so, so fasse ich es wider seine Natur als ein leeres, unthätiges, todtes, kurz als das abstrakte bloße Seyn, das es niemals ist und

seyn kann. Ich gewinne mithin eine Begriffsbestimmung, die, wenn sie auch nur das erste, abstrakteste Moment des Begriffs seyn soll, doch durch und durch falsch ist, und von der man ohne gewaltsame willkührliche Einschiebsel gar nicht weiter kommen kann. Gehört es vielmehr zur Natur des Denkens, nie ohne Gedanken, ohne einen Inhalt zu seyn, so kann auch die Philosophie das Denken nur zusammen mit diesem seinem unmittelbaren Inhalte, unter Voraussetzung desselben in Betracht ziehen, und es entsteht ihr damit die weitere Aufgabe, näher zu erörtern, wie dieser unmittelbare Inhalt entstehe und beschaffen seyn müsse. Die volle Lösung derselben gehört nicht hierher. Es genügt, auf Eine Bestimmung, die sich ganz von selbst ergiebt, hinzuweisen. Ist nämlich das Denken nothwendig unterscheidende Thätigkeit, also sein Inhalt nothwendig von ihm selbst unterschieden, und ist das Denken als sich in sich unterscheidend nothwendig eine in sich unterschiedene Einheit, so muß sein Inhalt nothwendig ein Mannichfaltiges, eine Mehrheit von Gedanken seyn. — Auch diese Bestimmung liegt unmittelbar in jener Urgewißheit des Denkens von sich und seinem Seyn. Denn indem es seiner selbst und seines Seyns gewiß und damit sich bewußt ist, hat es wenigstens zwei Gedanken, den Gedanken seiner selbst und den Gedanken seines Seyns, und es kann den Gedanken seiner selbst und seines Seyns nicht haben, ohne ihn von andern Gedanken d. h. von Gedanken, die nicht es selbst und seine eignen Wesensbestimmungen betreffen, zu unterscheiden. In dieser Unmöglichkeit liegt jene Nothwendigkeit: hat das Denken überhaupt nur Gedanken und ist es sonach überhaupt nur Denken, sofern es unterscheidende und damit bewußte Thätigkeit ist, und fordert andrerseits alles Unterscheiden mindestens ein Zwiefaches, nämlich Etwas, das unterschieden, und ein Andres, von dem es unterschieden wird, so leuchtet ein, daß das Denken nur Denken, bewußte Thätigkeit seyn kann, sofern sein Inhalt wenigstens aus zwei Gedanken besteht. Mit Einem Worte: das Denken, weil und sofern es seinem Wesen nach unterscheidende Thätigkeit ist, kann auch nur in Unterschieden denken, d. h. es kann einen Gedanken nur haben, indem und sofern es ihn von einem andern unterscheidet. Dieß zu bestreiten oder zu bezweifeln ist unmöglich, weil wiederum alles Zweifeln und Bestreiten es an sich selber bestätigt. Denn indem

ich zweifle, behaupte ich nur, daß Etwas zwar so, aber eben so gut auch anders seyn oder gedacht werden könne; und indem ich Etwas bestreite, behaupte ich, daß es nicht so, sondern anders sey oder gedacht werden müsse, d. h. in beiden Fällen habe ich nothwendig wenigstens zwei Gedanken, die ich einander entgegenstelle (unterscheide). Und wollte ich auch im Bestreiten mich auf das bloße Leugnen Eines bestimmten Gedankens beschränken, so kann ich doch diesen Einen Gedanken nicht denken und mithin nicht leugnen, ohne ihn von andern Gedanken zu unterscheiden. Auch jene Bestimmung ist sonach unzweifelhaft und unbestreitbar. — Dasselbe endlich gilt

5) von der Bestimmung des Denkens, daß es im Stande sey (das Vermögen besitze), wenigstens sich selbst als das, was es ist, zu erkennen. Zunächst ist die Philosphie überhaupt, wenn sie auch nur als freie, Alles erst untersuchende Forschung (Skepsis) gefasst wird, sinnlos, unmöglich, ohne die Voraussetzung, daß sich durch das Suchen und Forschen irgend Etwas finden lasse, gesetzt auch es wäre nur das negative Resultat, daß Alles zweifelhaft, nichts zu erkennen und zu wissen sey. Der Skeptiker von Profession glaubt dieses Resultat gefunden zu haben, und sein Philosophiren besteht daher nur in der Durchführung dieses Satzes, im Kampfe gegen allen Dogmatismus, gegen jede Erkenntniß und Wissenschaft. Allein sein Zweifeln ist offenbar sinnlos, wenn er auch an dem zweifeln wollte, das der Grund seines Zweifels ist. Der Grund desselben kann aber nur in gewissen Gedanken, Vorstellungen, Begriffen liegen, die er von der Natur unsers Denkens und der Fähigkeit desselben zur Erkenntniß der Wahrheit gewonnen hat und die ihm für objektive, wahre Begriffe gelten, d. h. in der vorausgesetzten Erkenntniß der Natur des menschlichen Denkens. Indem der reine Skepticismus behauptet, Alles sey zweifelhaft, so behauptet er damit nur, das menschliche Denken sey seiner Natur nach Zweifeln und nichts als Zweifeln, — also es seiner Natur nach erkannt zu haben. Und wollte er etwa, um es ungewiß zu lassen, ob das menschliche Denken sich selbst zu erkennen vermöge, auch jener Erkenntniß selbst wieder die Gewissheit und Objektivität absprechen, also bezweifeln ob unser Denken seiner Natur nach Zweifeln sey, so würde er nicht nur sein eigenes Zweifeln bezweifeln und den Grund desselben zerstören, sondern er würde zugleich doch wiederum behaup-

ten, das Denken als ein solches erkannt zu haben, das auch über sich selbst und seine Natur zu keiner Gewißheit kommen könne. Auch der principielle Skepticismus behauptet mithin nothwendig nicht nur jene Möglichkeit der Selbsterkenntniß des Denkens, sondern sogar, selbst bereits das Denken seiner Natur nach erkannt zu haben: er kann nicht umhin sich selbst zu widersprechen. Derselbe Widerspruch liegt im Bestreiten unseres Satzes. Indem ich bestreite, daß das Denken sich selbst zu erkennen im Stande sey, behaupte ich implicite es als ein solches erkannt zu haben, das nicht sich selbst zu erkennen vermöge: wie könnte ich ihm sonst das bloße Vermögen der Selbsterkenntniß absprechen. — Der Satz bewährt sich also wiederum als unzweifelhaft und unbestreitbar, weil ihn alles Zweifeln und Bestreiten selbst bestätigt oder voraussetzt. Er liegt außerdem unmittelbar in jener Urgewißheit des Denkens von sich und seinem Seyn. Diese Selbstgewißheit, möge sie als gegeben im unmittelbaren Selbstgefühl oder als Resultat der Reflexion gefasst werden, involvirt, wie wir gesehen haben, das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn: sie ist nur, weil und sofern das Denken nothwendig sich selbst erfasst, sich fühlt, sich denkt, oder wie man es sonst bezeichnen möge. In diesem Sich-erfassen liegt aber unmittelbar, daß das denkende Denken die Voraussetzung des gedachten Denkens, jenes das Unmittelbare, dieses das durch jenes Vermittelte, jenes das Unabhängige, dieses das von jenem Abhängige sey. Eben dieses stets vorausgesetzte und vorauszusetzende Unmittelbare, vom Gedachtwerden (also von unseren Gedanken und damit von unserm letztere producirenden Denken) Unabhängige ist aber der Begriff des Seyns im engern Sinne des Worts, d. h. des Seyns an sich, des reellen Seyns. Seyn im weitern Sinne kommt allerdings auch dem Gedanken oder Gedachten zu; aber dieses ist nicht an sich, nicht unabhängig vom Denken, sondern es ist nur im Denken, sofern und indem es gedacht wird: es ist nur, weil das Denken ist und es denkt, als That, Bestimmtheit des Denkens. Dieses unselbständige, durch das Denken vermittelte, vom Gedachtwerden abhängige Seyn, das die Bestimmung hat nur im Denken als ein von ihm Gedachtes zu seyn, ist der Begriff des ideellen Seyns im Unterschiede vom reellen. In jener Selbstgewißheit des Denkens liegt also unmittelbar, daß das Denken sich in sich in ein reell

und ein ideell seyendes unterscheidet: sein reelles Seyn ist es selbst, wie es unmittelbar ist als reine Denkthätigkeit, sein ideelles Seyn dagegen ist es selbst, wie es kraft dieser Thätigkeit sich selbst erfasst oder wie es, kraft dieser Thätigkeit sich selbst denkend, zugleich Denkthat, Gedanke, gedachtes Denken ist. Daß das reelle und das ideelle, das denkende und gedachte Denken, obwohl nothwendig unterschieden, doch zugleich dasselbe Denken, das Denken also nur in sich unterschieden ist, kann (wie gezeigt) unmöglich bestritten oder bezweifelt werden. Heißt nun Erkennen Etwas so denken, wie es realiter ist, so daß der Gedanke dem reellen Seyn entspricht (— was nur eine Nominal-Definition seyn soll —), so fragt es sich allerdings noch sehr, ob das menschliche Denken in allen Fällen und unter allen Umständen, möge es von sich selber denken, was es immer wolle, doch in jedem Gedanken seiner selbst eine Selbsterkenntniß gewinne. Allein letzteres zu behaupten, fällt der Philosophie auch gar nicht ein; sie will vielmehr erst erforschen und untersuchen, ob das, was unser Denken (im Selbstbewusstseyn) von sich und seiner Natur zu wissen meint, auch die volle Wahrheit sey, oder von welchen Bedingungen vielmehr die wahre Selbsterkenntniß des menschlichen Denkens abhänge, wie sie zu Stande komme, und was das Kriterium ihrer Wahrheit sey. Aber so wenig jenes sich ohne weiteres behaupten lässt, eben so wenig lässt sich bestreiten, daß unser Denken, eben weil es realiter und idealiter, als denkendes und gedachtes Denken nur in sich unterschieden und also zugleich ein und dasselbe Denken ist, im Stande seyn müsse, sich selbst zu erkennen. Denn wodurch könnte es gehindert seyn, sein reelles Seyn in Gedanken zu erfassen? Was könnte sich zwischen es selbst und seine eigene Realität eindrängen, daß es an diese nicht heran könnte? Allerdings kann auch seine Selbsterkenntniß niemals reine Identität des Gedankens und des reellen Seyns seyn. Es ist vielmehr vollkommen richtig, wenn Lotze einwendet, daß das Denken nicht als reine Thätigkeit, sondern nur in bestimmten Weisen des Handelns, an bestimmtem Inhalte sich erfassen kann, daß aber ein gestalteter Inhalt und eine gestaltende Thätigkeit nie identisch aussehen, daß also, wenn das Produkt des Denkens vom Denken selbst irgend unterschieden sey, auch gedachtes Denken nicht mit denkendem Denken identisch seyn, das Denken vielmehr sich immer nur so

erfaßen werde, wie es sich selbst nach Gesetzen seiner Thätigkeit vorkommen muß". Nur muß ich bestreiten, daß dieß ein Einwand gegen meine Ansicht sey. Denn einerseits habe ich, wie Lotze auch anerkennt, eben dasselbe selber ausgeführt; andrerseits habe ich nirgend behauptet, daß gestalteter Inhalt und gestaltende Thätigkeit, Produkt des Denkens und das Denken selbst, gedachtes und denkendes Denken „identisch" seyen. Reine, den Unterschied ausschießende Identität des Gedankens und des Seyns ist offenbar in keiner Erkenntniß möglich, wo dem ideellen Seyn (dem Gedanken und damit der Erkenntniß selbst) ein Reelles gegenübersteht und dessen Voraussetzung ist. Eben so unmöglich aber ist der reine, alle (auch die in sich unterschiedene) Einheit ausschließende Unterschied des Seyns und des Gedankens, vorausgesetzt daß überhaupt noch von Erkennen und Wissen die Rede seyn soll; ein solcher Unterschied würde vielmehr alle Erkenntniß, alles Wissen schlechthin vernichten oder was dasselbe ist, zum abstraktesten Idealismus d. i. zum Nihilismus führen. Will Lotze gleichwohl den letzteren vertheidigen, so fragt es sich, welche Gründe für ihn sprechen. In Bezug auf die Selbsterkenntniß des menschlichen Denkens leugne ich allen Grund dazu. Denn so gewiß das Produkt und die producirende Thätigkeit, der Gedanke und das Denken, gedachtes und denkendes Denken nicht schlechthin identisch sind, so gewiß folgt daraus keineswegs, daß sie schlechthin verschieden seyn müssen. Im Gegentheil, das Produkt ist nur Produkt durch seinen Zusammenhang mit der es producirenden Thätigkeit; Zusammenhang, Verbindung, ist aber eine Form der Einheit oder setzt einen Punkt voraus, in welchem die Verbundenen Eins seyn müssen. Jedenfalls involvirt es eine reine contradictio in adjecto das schlechthin Verschiedene in irgend einen Zusammenhang bringen zu wollen, weil das schlechthin Verschiedene dieß nur dadurch ist, daß es in jeder Beziehung sich gegenseitig negirt, ausschließt. Wenn daher auch das Denken sich immer nur so erfassen kann, „wie es sich selbst nach Gesetzen seiner Thätigkeit vorkommen muß", so folgt doch daraus keineswegs, daß es damit nicht sich selbst erfasse, „wie es ist". Denn das, als was es sich nach den Gesetzen seiner Thätigkeit vorkommen muß, beruht doch offenbar auf seiner eignen Natur: seine Thätigkeit ist es selbst, und die Gesetze seiner Thätigkeit sind gleichermaßen diese Thätigkeit

selbst, sofern sie eine nothwendige, bestimmte ist, in nothwendiger Weise so und nicht anders sich vollzieht, nothwendig diese und keine andere Produkte hervorbringt. Das, als was es sich diesen Gesetzen gemäß vorkommt, ist mithin nur Produkt seiner nothwendigen, gesetzlichen Thätigkeit, d. h. seiner Natur. Ist also das Produkt von der producirenden Thätigkeit nicht schlechthin verschieden, steht es vielmehr in Zusammenhang mit letzterer, so muß auch jenes „Sich vorkommen" des Denkens mit seiner Natur zusammenhängen, ja es gehört selbst zu seiner Natur; und mithin ist durchaus nicht einzusehen, warum dieser Zusammenhang sich dem Denken schlechthin entziehen sollte, es kann vielmehr nur darauf ankommen, ihn richtig in Gedanken zu erfassen, womit dann auch die Natur des Denkens, d. h. das was es realiter ist, mit erfasst wäre. Man sieht, die Frage ist einfach die: mit welchem Rechte wird dasjenige, als was das Denken nach den Gesetze seiner Thätigkeit sich *vorkommen* muß, von demjenigen, was es realiter *ist*, abgetrennt und als ein durchaus Anderes betrachtet? oder was dasselbe ist, mit welchem Rechte wird der Gedanke in einen negativen, die Einheit ausschließenden Gegensatz gegen das Seyn gestellt? Meines Erachtens hat Lotze das Recht dazu *nicht* dargethan, also auch die Möglichkeit der Selbsterkenntniß des Denkens nicht widerlegt. Indem er sie bestreitet, verfällt er vielmehr in den oben gerügten Widerspruch: denn er behauptet implicite, das menschliche Denken als ein solches erkannt zu haben, das zwar sich selbst in Gedanken zu erfassen vermöge, dessen Selbsterfassung aber seiner Natur nach in jenem negativen, ausschließlichen Gegensatze zu seinem eigenen reellen Seyn stehe.

---

Ich habe diese allgemeinen Bestimmungen die nothwendigen *Grundvoraussetzungen* der Philosophie genannt. Denn obwohl sie, wie gezeigt, unmittelbar sich selbst beweisen und mithin keine Voraussetzungen im *gewöhnlichen* Sinne des Worts sind, so bleiben sie doch insofern Voraussetzungen, als jener Beweis nur darauf beruht, daß sie sich nicht bestreiten und bezweifeln lassen, ohne im Zweifeln und Bestreiten selbst implicite ge-

macht, bestätigt, anerkannt zu werden. Ihr Beweis ist nur ihre unleugbare Thatsächlichkeit. Wollte der Skeptiker so weit gehen, zu bestreiten, daß sein Zweifeln Denken, Thätigkeit und zwar sich in sich unterscheidende Thäthigkeit sey und also Bewusstseyn und Selbstbewusstseyn involvire, wollte er behaupten, daß er ohne Bewußtseyn zweifele und mit seinen Zweifeln und Einwendungen keinen Effekt zu machen meine, so würde ich ihm nur antworten können, daß er damit augenfällig sich selbst vernichte, aber ich würde keines Beweises gegen ihn mächtig seyn.

Daraus ergiebt sich, daß jenes Beweisen durchaus keine zwingende Macht besitzt, was ich willig anerkenne. Nur fordere ich meinerseits das Anerkenntniß, daß dasselbe von allen Beweisen, auch von den mathematischen, gilt. Dagegen muß ich den Vorwurf den mir Weißenborn macht, als sey mit jenen Grundvoraussetzungen im Grunde Alles, ja nicht bloß Alles, sondern insbesondere auch der einseitige Empirismus, auf den meine Lehre vom Wissen hinauslaufe, mit vorausgesetzt, auf's Entschiedenste zurückweisen. Freilich, indem die Philosophie das Denken und damit sich selbst voraussetzt, mit sich selbst beginnt, — und das thut sie, indem sie, selbst Denken, vom Denken ausgeht und dessen Seyn und Wesen erörtert, — so setzt sie zugleich Alles voraus. Denn es kann von nichts die Rede seyn, das nicht Inhalt des Denkens und somit vom Denken wenigstens mit bedingt und bestimmt wäre. Ist also das Denken die alleinige, nothwendige Voraussetzung der Philosophie, die Voraussetzung κατ᾽ ἐξοχήν, so ist es auch die Voraussetzung von Allem, das in's Bereich der Philosophie fällt; der ganze mögliche Inhalt der Philosophie wie ihre mögliche Form ist zugleich mit vorausgesetzt. Und doch setzt damit die Philosophie zugleich nichts voraus. Denn einerseits ist Alles und Nichts bekanntlich dasselbe, Nichts = nicht-Etwas, Alles = nicht Einzelnes (Etwas); andrerseits sind jene Voraussetzungen insofern keine bloßen Voraussetzungen (unbewiesene Versicherungen oder Annahmen), als sie, wie gezeigt, nichts enthalten, das sich nicht selber als unbestreitbar und unzweifelhaft auswiese. Wie mit ihnen aber sogar ein einseitiger Empirismus mit gesetzt seyn soll, gestehe ich schlechterdings nicht begreifen zu können und muß daher erwarten, daß mein Gegner diese Behauptung, die er ohne allen Beweis hinstellt, näher begründe. Der Empirismus setzt seinem Wesen und Principe nach

Sätze der Erfahrung, s. g. Thatsachen des Bewußtseyns (der Selbstbeobachtung) oder wenigstens die Erfahrung selbst als Grund oder Bedingung unsers Denkens, Erkennens, Wissens voraus. Wo dieß nicht geschehen, dennoch von Empirismus zu reden, führt zu einer Verwirrung der Begriffe, die der Tod nicht nur aller Verständigung, sondern alles Philosophirens überhaupt ist. —

Weit eher hätte ich den Vorwurf erwartet, daß mit jenen Grundvoraussetzungen ein einseitiger Idealismus gesetzt sey. Denn in der That ist das Denken und eine die Entwickelung wie den ganzen Inhalt des Systems bedingende Denknothwendigkeit die Grundvoraussetzung aller idealistischen Systeme (wie ich im 1. Theil meiner angeführten Schrift dargethan zu haben glaube). Freilich müsste ich auch diesen Vorwurf zurückweisen. Denn zur Einseitigkeit und Unwahrheit wird der Idealismus erst dann, wenn er mit jener Grundvoraussetzung, sey es aus bloßem Mißverständniß derselben oder mit klarem Bewußtseyn, die anderweitige Voraussetzung verbindet, daß unser Denken allein, selbständig, schöpferisch allen seinen Inhalt, alle Wissenschaft und Wahrheit erzeuge. Um dieses Mißverständniß zu widerlegen und den Idealismus von seinem eignen (philosophisch unangreifbaren) Grundprincipe aus in diejenigen Schranken zurückzuweisen, in denen er sein gutes Recht hat, war es nothwendig, näher darzuthun, warum jene Grundvoraussetzung gemacht werden müsse und was mit ihr vorausgesetzt sey. Dasselbe fordert das eigne Wesen der Philosophie. Will sie (sey es als Skepticismus oder Dogmatismus, Empirismus oder Idealismus, Realismus oder Spiritualismus rc.) von der bloßen Einbildung und subjektiven Meinung sich unterscheiden, so muß sie sich klar bewußt seyn, warum sie dieß oder jenes behaupte, warum sie zweifle, und was sie damit thue. Sie kann also auch nicht vom Denken ausgehen, ohne Rechenschaft zu geben, was sie damit setze und warum sie es setze. Und wollte sie auch sich selbst vernichten und Alles für subjektives Meinen und Belieben erklären, immer würde sie auch dafür Gründe und den Begriff des bloßen Meinens und Beliebens angeben müssen. Nur weil Fichte und Hegel diese nähere Explication ihres Princips unterließen und damit der Forderungen, die sie selbst an die Philosophie stellten, sich überhoben, geriethen sie in die Irrthümer, die vom einseitigen Idealismus unabtrennbar sind. Denn aus einer solchen

Explication d. h. aus dem Nachweise der obigen Grundbestimmungen des Denkens und ihrer Nothwendigkeit ergiebt sich mit voller Evidenz, daß unser Denken, obwohl selbstthätig, doch nicht absolut, nicht schöpferisch thätig ist, sondern zur Erzeugung seiner Gedanken überhaupt und insbesondere seiner s. g. wahren, objektiven Gedanken der Mitwirkung eines Andern, des reellen objektiven Seyns bedarf. Dieß näher darzuthun, wird unsere nächste Aufgabe seyn, da ohne die Lösung derselben der Inhalt der Logik sich nicht vollständig entwickeln und verstehen läßt. —

Die Berechtigung zu jenen Grundvoraussetzungen, ohne welche weder von Glauben noch Zweifeln, weder von Wissen und Erkennen noch von bloß subjektiver Meinung und Ueberzeugung die Rede seyn kann, diese Grundberechtigung, auf die jede Behauptung, ihr Inhalt möge seyn welcher er wolle, nothwendig sich stützt und zurückweist, beruht, wie fortwährend schon angedeutet worden, auf der Denknothwendigkeit. Eben so ist die Selbstgewißheit des Denkens von seinem eigenen Seyn wie von den allgemeinen Grundbestimmungen seines Wesens, diese Urgewißheit, welche nicht nur der Gewißheit aller subjektiven Ueberzeugung, alles Glaubens und Wissens, sondern auch der Gewißheit, daß Dieses oder Jenes oder Alles ungewiß sey, zu Grunde liegt, nur Ausfluß und Ausdruck derselben Denknothwendigkeit. Denn die Berechtigung jener Grundvoraussetzungen ergiebt sich, wie gezeigt, aus der Unmöglichkeit, sie zu bestreiten und zu bezweifeln. Diese Unmöglichkeit ist aber nur der Reflex, die unmittelbare Folge oder der negative Ausdruck der unwiderstehlichen Nothwendigkeit, sie zu machen. Nur weil der entschiedenste Skeptiker, indem er zweifelt, doch denkt und sein Denken als unterscheidende Thätigkeit vollzieht ꝛc., nur darum ist es ihm unmöglich, jene Grundvoraussetzungen zu bestreiten oder zu bezweifeln; nur die thatsächlich unüberwindliche Nothwendigkeit, diese Voraussetzungen im Zweifeln und Bestreiten selbst zu bethätigen, zwingt ihn, nachdem er zum Bewußtseyn derselben gekommen, alles Obige anzuerkennen. — Es kommt mithin zuvörderst darauf an, Wesen und Grund dieser Denknothwendigkeit näher festzustellen.

Ist sie der Grund jener Urgewißheit, so folgt zunächst von selber, daß überhaupt alle Gewißheit nur Ausdruck und Ausfluß der Denknothwendigkeit seyn kann. Und in der That ergiebt

eine einfache Reflexion, daß es sich so verhält. Was heißt: Dieß oder Jenes ist mir gewiß? Zunächst, negativ ausgedrückt, so viel als: es ist mir unzweifelhaft, ich kann es nicht bestreiten; oder positiv ausgedrückt: ich muß es glauben, ich habe Gründe es anzunehmen, es so und nicht anders zu fassen ꝛc. Aber was ich nicht bezweifeln oder bestreiten kann, ist nur dasjenige, das ich nicht anders zu denken vermag, als ich es denke; denn alles Zweifeln beruht auf der Möglichkeit, Etwas ebensowohl so, als auch anders denken zu können, alles Bestreiten auf der Behauptung, daß Etwas nicht so, sondern anders gedacht werden müsse. Das Unzweifelhafte und Unbestreitbare drückt mithin die Unmöglichkeit aus, Etwas anders zu denken als es gedacht wird, und diese ist, wie gezeigt, nur der negative Ausdruck und die unmittelbare Folge der Denknothwendigkeit. Habe ich aber Gründe, Etwas anzunehmen und es so und nicht anders zu fassen, d. h. ist die Gewißheit keine unmittelbare, sondern durch Gründe, Motive ꝛc. vermittelt, so sind letztere doch wieder nur die auf mein Denken oder in ihm wirkende Macht, die es bestimmt, Etwas so und nicht anders (namentlich Etwas als seyend, als so und so seyend) zu denken, d. h. diese mein Denken bestimmende, nöthigende Macht ist der Grund der Gewissheit. Die unmittelbare Gewißheit ist sonach nur das unmittelbare Bewußtseyn (Gefühl) Etwas denken oder einen Gedanken haben zu müssen, also das unmittelbare Bewußtseyn der mein Denken bestimmenden, es zu einem Gedanken nöthigenden Denknothwendigkeit. Und die auf Gründen ruhende Gewißheit ist dasselbe Bewußtseyn derselben Denknothwendigkeit, aber nicht das unmittelbare, sondern das auf seinen Inhalt reflektirende, ihn in seiner Bestimmtheit erfassende Bewußtseyn, welches damit der bestimmten concreten Formen, in denen die Denknothwendigkeit sich manifestirt, sich bewußt wird und dieselben als Gründe seiner Gewißheit auszusprechen vermag. Oder was dasselbe ist, die auf Gründen ruhende Gewissheit ist die Denknothwendigkeit selbst als Inhalt des Bewußtseyns, aber nicht in ihrer unmittelbaren, einfachen Gestalt, sondern in einer vermittelten, entwickelten Form, in der sie in eine Mannichfaltigkeit denknothwendiger Momente (Gründe) auseinandergelegt erscheint. Man untersuche das, was sprüchwörtlich für das Gewisseste gilt, und man wird überall finden, daß es nur Ausdruck einer eben so unmittelbar als unwidersteh-

lich wirkenden Denknothwendigkeit ist. Wir sagen: Das ist so gewiß wie $2 \times 2 = 4$, oder: Dessen bin ich so gewiß wie meiner eignen Existenz ꝛc. Worauf beruht diese Gewißheit? Gründe lassen sich nicht anführen, beweisen läßt sich weder das Eine noch das Andre. Offenbar ist es nur die unmittelbare Nothwendigkeit, $2 \times 2 = 4$ und mich selbst als existirend denken zu müssen, welche mir jene unerschütterliche Gewißheit gewährt. Man untersuche die sogenannten Gründe für irgend eine Gewissheit, für einen Satz der Wissenschaft oder für eine persönliche Ueberzeugung, und man wird finden, daß sie einerseits nur Gründe sind, sofern sie einen denknothwendigen Gedanken zu ihrem Inhalte haben oder auf einen solchen sich stützen, und daß sie andrerseits die Gewissheit, um die es sich handelt, nur begründen, sofern sie zur Erzeugung eines denknothwendigen Gedankens zusammenwirken oder sofern sich mir, indem ich diese Gründe denke, ein solcher Gedanke von selbst aufdrängt. — Sonach fällt der Begriff der Gewissheit mit dem der Denknothwendigkeit insofern in Eins zusammen, als jene eben nur die zum Bewusstseyn gekommene Denknothwendigkeit ist, Etwas denken oder einen bestimmten Gedanken haben zu müssen.

Aber wie es schlechthin gewiß ist, so ist es auch durchaus *evident*, daß das Denken ist, daß es produktive unterscheidende Thätigkeit ist u. s. w. Auch diese Evidenz beruht wiederum nur auf der Unbestreitbarkeit und Unzweifelhaftigkeit jener Grundvoraussetzungen, also auf der Denknothwendigkeit, und ist ebenfalls nur die zum Bewußtseyn gekommene Denknothwendigkeit selbst. Danach scheint es, als seyen die beiden (früher wenigstens) allgemein anerkannten Kriterien der Wahrheit, Gewißheit und Evidenz, Eins und Dasselbe. Und in der That fallen sie insofern in Eins zusammen, als sie beide auf der Denknothwendigkeit beruhen. Bei näherer Betrachtung jedoch erweisen sie sich als zwei verschiedene Formen, in denen die Denknothwendigkeit sich äußert. Ist letztere nämlich eine unser Denken irgend wie bestimmende Macht, so kann sie nur auf doppelte Art wirksam seyn, indem sie entweder unser Denken in Beziehung auf die *Form* seiner Thätigkeit bestimmt, so daß es nur in der von ihr bestimmten (nothwendigen) *Weise* des *Thuns* thätig seyn kann (— dieß ist, wie sich zeigen wird, die *logische* Denknothwendigkeit —), oder indem sie es in Beziehung auf den *Inhalt*

seiner Thätigkeit, also auf die That, den Gedanken, bestimmt: ein Drittes ist undenkbar. Die letztere Art der Wirksamkeit derselben kann indeß wiederum eine gedoppelte seyn. Die Denknothwendigkeit kann entweder unser Denken nöthigen, nur überhaupt gewiße Gedanken zu produciren, so daß es sie eben nur haben muß, wenn auch in ganz unbestimmter Form und ohne festen bestimmten Inhalt; oder sie kann unser Denken nöthigen, gewisse Gedanken, indem es sie denkt, nur in einer nach Form und Inhalt durchaus festen und unveränderbaren Bestimmtheit zu denken. Auf diesem Unterschiede beruht der Unterschied der Gewißheit und Evidenz: jene ist das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit, einen Gedanken nur überhaupt haben zu müssen, die Evidenz dagegen das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit, einen Gedanken in einer durchaus festen, unveränderbaren Bestimmtheit denken zu müssen. Wir sagen sprüchwörtlich, das ist so evident, wie 2 × 2 = 4. Warum ist dieß so evident? Weil, wenn ich 2 × 2 denke, ich es schlechterdings nur = 4, unmöglich = 3 oder 5 denken kann; d. h. der Gedanke 2 × 2 = 4 ist so bestimmt, so fest und unveränderbar, daß mir, wenn ich ihn denke, auch unmittelbar diese seine unerschütterliche Bestimmtheit entgegentritt, zum Bewußtseyn kommt. Eben so ist es evident, daß Gleiches zu Gleichem Gleiches ergiebt oder daß die drei Winkel eines Dreiecks = 2 R. sind, — d. h. ich bin zwar nicht genöthigt, mir ein Dreieck und das Verhältniß seiner Winkel zu denken, aber wenn ich es denke, so kann ich die 3 Winkel nur = 2 R. denken: der Gedanke ist so bestimmt, fest und unveränderbar, daß mir, indem ich ihn denke, auch diese seine Bestimmtheit unwiderstehlich sich aufdrängt. Allein es ist doch auch gewiß, daß 2 × 2 = 4, oder daß die 3 Winkel eines Dreiecks = 2 R. sind. Dieß scheint der obigen Begriffsbestimmung der Gewißheit zu widersprechen, da ich ja nicht genöthigt bin, diese Gedanken überhaupt zu haben. Der anscheinende Widerspruch löst sich indeß bei näherer Betrachtung von selbst. Es ist nämlich nicht gewiß, daß 2 × 2 ist, sondern daß es gleich vier ist, d. h. ich bin allerdings nicht genöthigt, 2 × 2 zu denken (zu rechnen), aber wenn ich es denke, so muß ich zugleich den Gedanken haben, daß es gleich vier sey: dieser Gedanke ist nothwendig, durch die Denknothwendigkeit hervorgerufen, und darum ist es mir gewiß, daß 2 × 2 = 4 sey. Eben so brauche ich ein

Dreieck und das Verhältniß seiner Winkel mir nicht zu denken und näher zu untersuchen; aber wenn ich es thue, so muß ich den Gedanken haben, daß die drei Winkel = 2 R. seyen, und darum ist mir dieß durchaus gewiß.

In diesen Beispielen treffen sonach Gewißheit und Evidenz, wenn auch gemäß ihrer begrifflichen Unterschiedenheit in verschiedener Beziehung, zusammen. Dagegen kann es mir z. B. schlechthin gewiß seyn, daß Gott ist, d. h. ich kann mich mittel- oder unmittelbar genöthigt finden, das Seyn Gottes anzunehmen, ohne daß mir der Gedanke, der durch den Namen Gott bezeichnet wird, evident zu seyn braucht; ich kann im Gegentheil eine sehr unbestimmte, unklare, schwankende Vorstellung vom Wesen Gottes haben, und doch von seinem Seyn fest überzeugt seyn; ja auch der Gedanke dieses Seyns kann mir sehr unklar seyn, und doch die Gewißheit desselbigen unerschütterlich fest stehen. Wir sagen sprüchwörtlich zur Bekräftigung einer Behauptung: So wahr ich lebe, d. h. es ist mir schlechthin gewiß, daß ich lebe; und doch kann mein Begriff des Ich, meine Vorstellung von meinem eignen Wesen, wie mein Begriff des Lebens sehr unklar und unbestimmt, also durchaus nicht evident seyn. Eben so werden vielleicht manchem die begrifflichen Bestimmungen in den obigen Grundvoraussetzungen, der Begriff des Denkens, der Begriff der produktiven, unterscheidenden Thätigkeit ꝛc., nicht sehr evident erscheinen; und doch ist es vollkommen evident, daß das Denken ist, daß es produktive unterscheidende Thätigkeit ist, d. h. der Gedanke des reellen Seyns des Denkens als produktiver unterscheidender Thätigkeit ꝛc. und der oben festgestellte Begriff dieses Seyns ist ein so bestimmter, fester, unwandelbarer, daß ich mein Denken nicht als nichtseyend oder als gewesen oder als werdend ꝛc. zu fassen, daß ich vielmehr an jenem Gedanken durchaus nichts zu ändern vermag. In ihm also treffen Gewißheit und Evidenz wiederum in Eins zusammen: ich muß ihn nicht nur überhaupt haben, sondern auch in dieser festen unveränderbaren Bestimmtheit denken, und es kommt nur darauf an, mir dieß auch zum Bewußtseyn zu bringen. Man kann mithin sagen: die Gewißheit ist die subjektive Denknothwendigkeit, weil die Nöthigung des Denkens selbst, einen Gedanken zu haben, zu produciren; die Evidenz dagegen ist die objektive Denknothwendigkeit, weil die im Gedanken oder gedachten Gegenstan-

de liegende Nöthigung, ihn, wenn er gedacht wird, in dieser und keiner andern Bestimmtheit zu denken. Oder: die Evidenz betrifft den Gedanken (einen gedachten Subjektbegriff) in seiner nothwendigen Verbindung mit einem andern Gedanken (mit einer Bestimmtheit, einem Prädikatbegriffe,) die Gewißheit dagegen den Gedanken in seiner nothwendigen Verbindung mit dem Denken. Damit ist indeß, wie sich zeigen wird, nur gesagt, daß die Evidenz die Denknothwendigkeit einer Bestimmtheit des gedachten Objekts, die Gewißheit dagegen die Denknothwendigkeit des Seyns eines Objekts ausdrückt.*)

Aus dieser Erörterung ergiebt sich zugleich der Begriff des Beweisens, dieser Grundbegriff der Philosophie, dessen nähere Bestimmung nothwendig an die Spitze jedes Systems gehört, weil ohne dieselbe die Philosophie über sich selbst und ihr Verfahren im Dunkeln bleibt. Denn macht sie den Anspruch, mehr als bloße Meinung und subjektives Belieben zu seyn, darf sie, um auf den Namen Wissenschaft ein Recht zu haben, nicht von bloßen Voraussetzungen ausgehen noch bloße subjektive Versicherungen enthalten, so muß sie ihre Behauptungen beweisen. Und darf sie als Philosophie, als selbstbewußte Wissenschaft nichts thun, ohne zugleich zu wissen, was sie thut, so kann sie auch einer Erörterung des Begriffs des Beweisens sich nicht entziehen. Ich sage, dieser Begriff ergiebt sich aus dem Obigen als implicite in ihm enthalten. Denn Beweisen heißt: einen Gedanken, eine Sache (ein gedachtes Objekt) gewiß und evident machen, also die Gewißheit oder Evidenz eines Gedankens darlegen. Bin ich einer Sache gewiß, ist sie mir evident, so ist sie mir entweder bewiesen, oder sie bedarf für mich keines Beweises. Die Gewißheit oder Evidenz eines Gedankens darlegen, heißt aber wiederum nur: die Denknothwendigkeit desselben zum Bewußtseyn bringen: dieß ist der einfache Begriff alles Beweisens. So haben wir im Obigen bewiesen, daß die Philosophie nur vom Denken ausgehen könne, und daß sie damit die obigen Grund-

---

*) Ich brauche wohl nicht erst zu erinnern, daß im Sprachgebrauche die Ausdrücke Gewiß und Evident wegen ihrer nahen Verwandtschaft vielfach verwechselt werden. Indeß glaube ich, daß der angegebene Unterschied beider Begriffe auch dem Sprachgebrauche im Allgemeinen entspricht.

voraussetzungen mache und zu machen genöthigt sey, d. h. wir haben die Denknothwendigkeit dieses Ausgangspunkts und der in ihm liegenden Grundvoraussetzungen den Lesern zum Bewußtseyn zu bringen gesucht. Nur deshalb haben wir zugleich die Denknothwendigkeit selbst für die principielle Basis alles Philosophirens wie alles Wissens erklärt. Denn ohne sie, deren Daseyn unmittelbar in der Unbestreitbarkeit und Unzweifelhaftigkeit jener Grundvoraussetzungen sich manifestirt, giebt es keine Gewißheit, keine Evidenz, keine Beweisführung, mithin kein Wissen, kein Erkennen, kein Begreifen, sondern nur das subjektive Belieben des Meinens und Glaubens oder des Zweifelns und Fragens, weil, wie sich leicht zeigen läßt, schlechthin alle Mittel und Wege, alle Formen und Weisen, deren sich die Wissenschaft wie die Praxis bedient, um Etwas zu beweisen, nur den Zweck haben, die Denknothwendigkeit dessen, das bewiesen werden soll, zum Bewußtseyn zu bringen.

Die einfachste Beweisform, die im praktischen Leben täglich zur Anwendung kommt, ist der Beweis durch Autopsie oder der Thatsachenbeweis. Er will mir durch die eigne Wahrnehmung die Gewißheit geben, daß Etwas sey (geschehen sey) oder so und so beschaffen sey ꝛc. Aber warum gewährt denn die eigne Wahrnehmung diese unmittelbare Gewißheit? Nur darum, weil die Wahrnehmung ein nothwendiger Gedanke ist. Denn da sie nicht von meinem Denken selbstständig und allein, sondern durch die auf mein Denken (vermittelst der Sinnenorgane) einwirkende oder mit ihm zusammenwirkende Thätigkeit des reellen Seyns erzeugt ist, so muß ich diejenigen Gedanken, die wir Wahrnehmungen nennen (und nur jene vorausgesetztermaßen durch das reelle Seyn hervorgerufenen Gedanken nennen wir Wahrnehmungen) nicht nur überhaupt haben, sondern auch in der Bestimmtheit, die ihnen durch das mitwirkende reelle Seyn gegeben ist. Das unmittelbare Bewußtseyn (Gefühl) dieser Nothwendigkeit und ihrer Ursache ist zunächst die Gewißheit, daß ich überhaupt einen reellen Gegenstand vor mir habe; und das unmittelbare Bewußtseyn der weitern Denknothwendigkeit, die Wirkung als ihrer Ursache entsprechend denken zu müssen, involvirt die unmittelbar sich anschließende Gewißheit, daß meine Wahrnehmung dem reellen Gegenstande, durch den sie vermittelt ist, conform sey. Der Beweis durch Autopsie will mithin nur diese Denk-

nothwendigkeit zum Bewußtseyn bringen; er thut dies in **unmittelbarer** Weise, weil die Wahrnehmungen unmittelbar nothwendige Gedanken sind und als solche dem Bewußtseyn unmittelbar sich kund geben. (Der Beweis durch Zeugen, Urkunden 2c. ist nur eine andre Form des Thatsachenbeweises, indem an die Stelle der eignen Wahrnehmung die eines andern glaubwürdigen Menschen gesetzt und als gleich berechtigt angesehen wird.) — 2) Der Beweis durch **Demonstration** (Construction) gründet sich ebenfalls auf die Wahrnehmung; aber er bringt die Sache nicht unmittelbar zur Anschauung und kann also auch die in letzterer liegende Gewißheit nicht unmittelbar hervorrufen, sondern er erzeugt sie mittelbar, indem er mehrere Anschauungen combinirt oder auf einander bezieht, und behauptet, daß aus und mit ihnen ein neuer Gedanke nothwendig entstehe, und nicht nur überhaupt gedacht werden müsse, sondern auch in der durch die ihn vermittelnden Anschauungen gesetzten Bestimmtheit zu denken sey. Dieser Art der Beweisführung bedient sich besonders die Mathematik. So z. B. sehe ich es einem Dreiecke nicht unmittelbar an, daß seine Winkel = 2 R. sind; aber nachdem der Mathematiker es mir demonstrirt, d. h. die nöthigen Hülfslinien gezogen und die dadurch entstehenden Figuren in Beziehung gesetzt hat, wird mir jener Satz vollkommen gewiß und evident, d. h. wenn ich es auch nicht unmittelbar wahrnehme, so habe ich doch zufolge der Demonstration die klare Anschauung von jener Gleichheit und demgemäß finde ich mich genöthigt, zu denken, daß die 3 Winkel = 2 R. sind. — 3) Nahe verwandt mit dem Beweise durch Demonstration ist der s. g. **Indicien**-Beweis, dessen die Gerichte sich täglich bedienen. Auch er will dadurch, daß er gewisse Thatsachen (Wahrnehmungen) combinirt oder in bestimmte Beziehung zu einander setzt, die Gewißheit der Sache, um die es sich handelt, (— sey es der Existenz eines Gegenstandes oder seiner Beschaffenheit oder des Geschehenseyns einer That, eines Ereignisses 2c.) hervorrufen. Daraus z. B. daß N. N. am Orte und zur Zeit eines begangenen Diebstahls gesehen worden, daß er im Besitze der gestohlenen Sache gewesen u. s. w., wird bewiesen, daß N. N. den Diebstahl begangen hat. Worauf beruht der Beweis? Offenbar nur darauf, daß jene feststehenden Thatsachen (d. h. Alles dasjenige, das mir durch eigne oder fremde glaubwürdige Wahrnehmung bereits gewiß ist,

oder das ich als seyend zu denken mich genöthigt finde) in ihrer Combination mir den Gedanken aufnöthigen, daß N. N. der Dieb sey: diese Denknothwendigkeit, indem sie mir zum Bewußtseyn kommt, gewährt mir die Gewißheit, die der Beweis hervorrufen will. Auch viele Beweise der Naturwissenschaft wie des gemeinen praktischen Lebens sind solche Indicienbeweise. So beruht der Beweis von der Rotation der Erde um die Sonne nur auf der Combination einer Anzahl von Thatsachen, die zusammengefaßt oder vielmehr zusammenwirkend mir den Gedanken aufnöthigen, daß trotz des Anscheins des Gegentheils die Sonne nicht um die Erde, sondern diese um jene sich drehe. — 4) Der logische Schluß oder der Syllogismus, d. h. die specifisch logische Form der Beweisführung, besteht, wie der Verlauf unserer logischen Untersuchungen näher zeigen wird, nur in der Anwendung des Satzes der Identität (A = A) auf das Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen, d. h. seine Beweiskraft beruht auf der Denknothwendigkeit des Satzes der Identität, und die Gewißheit, die er gewährt (die Gewißheit z. B. daß weil alle Menschen sterblich sind, auch Cajus sterblich sey), ist nur das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit, daß das, was vom Allgemeinen gilt, auch von dem unter ihm befaßten Einzelnen gelten müsse, weil eben das Allgemeine das in allem Einzelnen Identische ist. 5) Auf dasselbe Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen gründet sich der Beweis (Schluß) aus der Analogie so wie die Induction und Deduction. Der Schluß der Analogie nimmt an, daß das Gleiche (Allgemeine), welches von einer Anzahl einzelner Dinge, Fälle, Verhältnisse &c. gilt, auch von andern ähnlichen Dingen, analogen Fällen oder Verhältnissen gelten werde, daß z. B. weil die meisten Menschen aus egoistischen Motiven zu handeln pflegen, auch Cajus Motiv ein egoistisches sey, oder daß, weil Eisen, Kupfer, Zink &c. sich als Leiter der Elektricität erweisen, alle Metalle dieselbe Eigenschaft besitzen. Es ist klar, daß dieser Beweis nur eine hypothetische Gewißheit gewährt, die nur so lange gilt, als sie die Erfahrung nicht widerlegt. Denn denknothwendig ist nur, daß überhaupt alles Einzelne unter ein Allgemeines befaßt sey, nicht aber, daß dieses und jenes bestimmte Einzelne, wenn eines dem Andern auch noch so ähnlich sehen sollte, unter dieses bestimmte Allgemeine befaßt sey. Die Beweiskraft liegt also hier nur in je-

ner allgemeinen Denknothwendigkeit, die Gewißheit in dem Bewußtseyn derselben: diese wird auf den bestimmten Fall nur hypothetisch übertragen. — Ist beim Schluß der Analogie das Allgemeine wie das Einzelne, um das es sich handelt, an sich bereits bekannt, so daß der Schluß nur auf das Verhältniß oder die Zusammengehörigkeit beider geht, indem er behauptet, daß dieses bestimmte Einzelne wegen seiner Analogie mit Andrem unter dasselbe bekannte Allgemeine zu subsumiren sey, so ist dagegen im Beweise durch Induction nur das Einzelne bekannt (gewiß), das Allgemeine dagegen, unter das es befaßt sey, das Unbekannte, Ungewisse, das der Beweis erst darlegen will. So z. B. kam Newton zu seiner Gravitationstheorie, indem er von der Art, wie die einzelnen irdischen Körper fallen, auf das Allgemeine, das Gesetz schloß, welches die Bewegungen der Himmelskörper bestimmt. So ermittelte der Physiologe Weber durch Beobachtung des menschlichen Ganges in seinen Einzelnheiten und der Art, wie der Schenkelknochen in den Hüftknochen eingefügt ist, daß das Gehen und Laufen unter dem Gesetze der Pendelschwingung stehe. Der Beweis durch Induction sucht mithin zu zeigen, daß die gegebenen einzelnen Dinge, Erscheinungen, Thatsachen (Wahrnehmungen), die als gewiß vorausgesetzt werden, in ihrer Combination und Beziehung auf einander mit Nothwendigkeit den Gedanken des die einzelnen Thatsachen befassenden Allgemeinen (Begriffs oder Gesetzes) hervorrufen, d. h. er will die Denknothwendigkeit dieses allgemeinen Gedankens zum Bewußtseyn bringen. Seine Beweiskraft beruht mithin a) auf der allgemeinen Denknothwendigkeit, daß alles Einzelne als solches unter ein Allgemeines befaßt seyn müsse, und b) auf der besondern aus der Combination der gegebenen einzelnen Wahrnehmungen hervorgehenden Denknothwendigkeit, daß dieses Einzelne unter dieses bestimmte Allgemeine zu subsumiren sey: das Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit ist die Gewißheit, die er hervorrufen will. — Der Beweis durch Deduction endlich geht umgekehrt vom Allgemeinen (vom Begriffe) aus: dieses und die es constituirenden Momente (den Inhalt des Begriffs) setzt er als gewiß voraus, und sucht demnächst zu zeigen, daß diese Momente, in bestimmte Beziehung gesetzt, näher betrachtet oder schärfer bestimmt, mit Nothwendigkeit den Gedanken eines neuen unter den Begriff zu befassenden, aber nicht

unmittelbar in ihm liegenden Momentes hervorrufen. So z. B. will der ontologische Beweis vom Daseyn Gottes aus den Momenten, die den Begriff des allerrealsten (vollkommensten) Wesens constituiren, darthun, daß zu diesem Begriffe das Moment des reellen Seyns Gottes gehöre, d. h. er will mir zum Bewußtseyn bringen, daß, wenn ich den Begriff des allerrealsten Wesens in seinen Momenten scharf und bestimmt fasse, sich mir nothwendig der Gedanke des reellen Seyns desselben erzeuge. Eben so will der s. g. physico-teleologische Beweis nur zeigen daß, wenn ich alle Momente, die im Begriffe des Zwecks und einer zweckgemäßen Thätigkeit liegen, zusammenfasse, sich mir nothwendig der Gedanke aufdränge, daß zum Begriffe der Welt als eines zweckmäßig beschaffenen, geordneten und verwalteten Ganzen, auch ihr Geschaffenseyn durch einen vernünftigen selbstbewußten Geist gehöre, daß also, wenn die Welt ein solches Ganzes sey, sie auch von einem solchen Geiste geschaffen seyn müsse. Die Deduction schließt mithin aus dem Allgemeinen auf das Einzelne, sie leitet aus dem Begriffe ein einzelnes Moment als nothwendig in ihm mit befaßt ab; diese Denknothwendigkeit will der Beweis zum Bewußtseyn bringen, und das Bewußtseyn derselben ist die Gewißheit, die er bezweckt. —

Welche andre Beweisarten man noch anführen oder ersinnen möge, alle, müssen wir behaupten, werden und können nur den oben aufgestellten Begriff des Beweisens bestätigen. Es kann nicht anders seyn, sobald man sich nur durch nähere Untersuchung überzeugt hat, daß alle Gewißheit, so unmittelbar gegeben sie auch scheinen möge, doch nur in dem Bewußtseyn (Gefühle) der Denknothwendigkeit eines bestimmten Gedankens besteht, und daß das reelle Seyn unmittelbar als solches sich gar nicht beweisen läßt, sondern entweder sich selber unmittelbar kund giebt in der Nothwendigkeit, Etwas als reell seyend denken zu müssen, oder nur bewiesen werden kann vermittelst anderer nothwendiger Gedanken, die in ihrer Combination wiederum nur den Gedanken, daß Etwas reell sey, mit Nothwendigkeit hervorrufen. Alle Beweise, die angeblich vom reellen Seyn, von s. g. Thatsachen ausgehen, stützen sich daher in Wahrheit nur auf die vorausgesetzte Nothwendigkeit dieses Gedankens; alle Gewißheit, daß Etwas realiter sey, so und nicht anders sey 2c., ist nur das Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit.

Aus dem aufgestellten Begriffe des Beweisens erledigt sich zugleich die Frage, ob und wiefern die Philosophie Alles beweisen könne. Will nämlich der Beweis nur durch Entwickelung, nähere Bestimmung, Combination und Beziehung gewisser nothwendiger Gedanken die Denknothwendigkeit eines andern Gedankens zum Bewußtseyn bringen, also eine vermittelte Gewißheit hervorrufen, so leuchtet von selbst ein, daß er von einem unmittelbar Gewissen, das auf solche Art nicht zu beweisen und insofern ein Unbewiesenes ist, ausgehen muß, d. h. daß sich auf solche Art nicht Alles beweisen läßt. Heißt dagegen Beweisen nur überhaupt die Denknothwendigkeit eines Gedankens zum Bewußtseyn bringen, so ist eben so klar, daß insofern Alles bewiesen werden kann und muß, als darnach das unmittelbar Gewisse einerseits noch beweisbar, andrerseits selbst ein Bewiesenes ist. Denn sofern das unmittelbar Gewisse auf dem bloßen dunklen Gefühle der Denknothwendigkeit beruht, kann es dadurch noch bewiesen werden, daß die Denknothwendigkeit zum klaren Bewußtseyn gebracht wird. Andrerseits ist das unmittelbare Gefühl der Denknothwendigkeit irgend eines Gedankens insofern zugleich kein unmittelbares, als es mit dem Gedanken selbst erst entsteht, und mithin wie alles Entstehende vermittelt ist. Es ist mir z. B. zwar unmittelbar gewiß, daß ich hier ein Blatt Papier vor mir habe; aber diese Gewißheit beruht nur auf der Wahrnehmung (dem nothwendigen Gedanken von dem reellen Seyn des Blatts Papier und seiner Beschaffenheit), und diese ist vermittelt durch das Zusammenwirken des reellen Seyns mit meinen Sinnorganen und in diesen mit meinem Denken: diese Vermittelung ist der Beweis, der sogenannte Beweis durch Autopsie. Scheinbar ganz unmittelbar bin ich meines eigenen Seyns gewiß; und doch ist diese Gewißheit vermittelt, entweder auf dieselbe Weise durch das Zusammenwirken des reellen Seyns mit meinem Denken, oder durch die Reflexion auf die Unmöglichkeit, meine Existenz zu bezweifeln. In diesem Sinne haben wir die obigen Grundvoraussetzungen der Philosophie, obwohl ihrer das Denken unmittelbar (im Selbstgefühle) gewiß ist, doch noch bewiesen, indem wir die Unzweifelhaftigkeit und Unbestreitbarkeit derselben darlegten. —

Wie sonach allem wahren Wissen und allem Erkennen der Wahrheit, sofern es ohne Gewißheit und resp. ohne Evidenz nicht

Wissen und Erkennen ist, die Denknothwendigkeit zu Grunde liegt, so könnten wir leicht zeigen, daß dasselbe von allem vernünftigen Denken und Wollen (Handeln) gelte. Denn es giebt offenbar nur Vernunft in der Welt, sofern es Ordnung, Gesetzlichkeit, Nothwendigknit im Seyn und Geschehen (Thun) giebt, d. h. das Vernünftige ist seinem Begriffe nach stets auch nothwendig, mag es im Denken und Wollen (als nothwendiger Gedanke und Entschluß) oder im reellen Seyn und Geschehen (als nothwendige Existenz oder That) sich kund geben, — obwohl keineswegs umgekehrt alles Nothwendige bloß als solches auch schon vernünftig ist. Allein der Begriff der Vernunft liegt nicht implicite in unseren obigen Grundvoraussetzungen, noch läßt er sich hier genügend entwickeln. Wir schließen daher hiermit diese Digression. Das Resultat ist: wie in aller Gewißheit und Evidenz, so manifestirt sich auch in aller Beweisführung die Denknothwendigkeit als die wirkende Macht, welche unser Denken entweder zu gewissen Gedanken überhaupt nöthigt oder deren Bestimmtheit necessitirt, und welche in der Gewißheit und Evidenz unmittelbar oder vermittelst Beweises zum Bewußtseyn kommt: als solche zeigt sie sich eben schon in der Denknothwendigkeit der obigen Grundvoraussetzungen wie in deren Gewißheit und Evidenz. Damit ergiebt sich zugleich, daß die Philosophie, möge sie das menschliche Wissen überhaupt oder auch bloß ein Gebiet desselben in systematischer Form darlegen, ja wollte sie auch nur die allgemeine Ungewißheit und Unwissenheit des Menschen nachweisen, immer ihrem wesentlichen Inhalte nach aus denknothwendigen Gedanken bestehen muß. Denn das Wissen, ohne Gewißheit zu besitzen, der Beweis, ohne Gewißheit zu geben, ist kein Wissen, ist kein Beweis. — Es ergiebt sich endlich zugleich eine wichtige Consequenz hinsichtlich der Frage, was denn überhaupt denknothwendig sey. Ist nämlich der Grund aller nothwendigen Gedanken, aller Gewißheit und Evidenz rc. das Seyn unsers Denkens als bestimmt durch die Denknothwendigkeit, so folgt von selbst: denknothwendig ist Alles, ohne welches unser Denken in jener Bestimmtheit unmöglich wäre, d. h. wir müssen Alles denken und resp. als seyend denken, ohne welches wir unser Denken und sein Bestimmtwerden durch die Denknothwendigkeit weder als seyend noch als das was es ist, als productive unterscheidende Thätigkeit rc. denken könnten. Und

daraus folgt weiter: denkunmöglich ist Alles, was diesen Gedanken widerspricht.

In aller Gewißheit und Evidenz, in aller Beweisführung, in aller unserer Wissenschaft und Vernunft manifestirt sich nun aber die Denknothwendigkeit zunächst nur als Macht über unsere Gedanken hinsichtlich der Production und resp. Bestimmtheit derselben. Damit trifft sie zwar implicite und mittelbar auch die producirende unterscheidende Thätigkeit unsers Denkens, aber eben nur implicite und mittelbar, nur vermittelst der nothwendigen Gedanken. Allein unser Denken ist zugleich unmittelbar und an sich selbst nothwendig diese und keine andre Thätigkeit: es muß nicht nur überhaupt thätig seyn, Gedanken (Empfindungen, Gefühle, Perceptionen 2c.) haben, sondern diese auch von einander wie von sich selbst unterscheiden; nur indem es dieß thut, ist oder wird es Denken (bewußte, selbstbewußte Thätigkeit). Diese Nothwendigkeit ist es, die man die Natur unsers Denkens zu nennen pflegt: es ist die Natur desselben, nicht nur einen Inhalt an irgend welchen Gedanken zu haben, also Gedanken zu produciren, sondern auch sich in sich von seinen Gedanken zu unterscheiden. Dieß wird Jeder zugeben, wenn er auch nicht zu sagen weiß, was der Ausdruck Natur hier bedeute. Es kommt daher darauf an, sich zum klaren Bewußtseyn zu bringen, daß diese s. g. Natur unsers Denkens nur auf jener seine Thätigkeit, sein Wesen selbst bestimmenden immanenten Nothwendigkeit beruht, d. h. die wesentliche Bestimmtheit unsers Denkens ist, an der es schlechthin Nichts zu ändern vermag, über die es nicht hinaus kann, und die nicht nur mit seinem Seyn und Wesen untrennbar verknüpft ist, sondern dieses selbst ausmacht. Ist nun aber sonach unser Denken seiner Natur nach als Thätigkeit selbst necessitirt, ist es wesentlich die bestimmte Thätigkeit, Gedanken zu produciren und in sich zu unterscheiden, so wird es auch in der Art und Weise, wie es thätig ist, durch das, was wir die Denknothwendigkeit nennen, bestimmt seyn.

Die Art und Weise, wie das Denken seine Gedanken producirt und resp. unterscheidet, ist nun aber an sich selbst eine unterschiedene. Haben wir nämlich bisher darzuthun gesucht, daß es für unser Denken eine Denknothwendigkeit und damit nothwendige Gedanken giebt, so müssen wir nunmehr weiter be-

haupten, daß es ebensowohl auch eine Denkwillkühr und damit willkührliche Gedanken giebt. Auch diese Behauptung läßt sich weder bezweifeln noch bestreiten. Denn der Skeptiker, indem er sie bezweifelt, ja indem er überhaupt irgend einen Zweifel hegt, behauptet damit ja, daß er sich die Sache, um die es sich handelt, so, aber auch ganz anders denken könne, daß sie sich als seyend, aber auch als nichtseyend oder ganz anders seyend denken lasse rc. Eben diese Möglichkeit aber, einen Gedanken zu haben oder auch nicht zu haben, Etwas so oder auch anders denken zu können, ist gerade Dasjenige, das als Gegentheil der Denknothwendigkeit die Denkwillkühr genannt werden muß: der Skeptiker behauptet in allen seinen Zweifeln nur, daß es willkührlich, grundlos sey, Das, was er bezweifelt, für gewiß und wahr zu halten, indem es vielmehr ganz anders seyn und gedacht werden könne, d. h. er behauptet das Vorhandenseyn der Denkwillkühr und willkührlich gebildeter Gedanken. Dieselbe Behauptung liegt implicite in allem Bestreiten. Denn indem ich etwas bestreite, so behaupte ich entweder, daß es sich auch anders denken lasse, oder daß es anders gedacht werden müsse, d. h. ich behaupte entweder unmittelbar selbst von meinem eignen Denken jene Möglichkeit, die auch der Skeptiker geltend macht, oder ich behaupte, daß mein Gegner aus Mangel an klarem Bewußtseyn über die Unmöglichkeit seiner Meinung oder die Denknothwendigkeit (Gründe) des Gegentheils derselben, sich einen willkührlichen Gedanken, ein willkührliches Urtheil gebildet habe. In beiden Fällen lege ich implicite dem menschlichen Denken das Vermögen willkührlicher Gedanken bei. Sonach erhellt: wie die Denknothwendigkeit nach dem Obigen im Grunde sich selber erweist, indem sie nur als Thatsache sich geltend macht oder auf einer Thatsächlichkeit beruht, die aber zugleich schlechthin unbestreitbar und unzweifelhaft ist, weil alles Zweifeln und Bestreiten das dem Denken Nothwendige selber vollzieht und bethätigt, so erweist die Denkwillkühr sich selber in der gleichen Thatsächlichkeit des Bestreitens und Zweifelns selbst: auch letztere ist unbestreitbar und unzweifelhaft, weil das Zweifeln und Bestreiten sie unmittelbar selber bethätigt und bestätigt. —

Die Denkwillkühr als die Fähigkeit (Kraft — Vermögen) unsers Denkens, einen Gedanken zu haben oder auch nicht zu haben, ihn so oder auch anders zu bestimmen, ihm einen beliebigen

Inhalt, eine beliebige Form zu geben, ist ungezwungene unbestimmte und insofern freie Thätigkeit, die zwar als Thätigkeit (wenn sie nicht gehemmt, sistirt und damit zur bloßen Kraft oder Fähigkeit herabgesetzt wird) immer thätig seyn, Gedanken überhaupt produciren und unterscheiden muß, die aber nicht zu bestimmten Gedanken genöthigt ist. Ihre Gedanken sind vielmehr von den nothwendigen gerade durch ihre beliebige Producirbarkeit und Veränderbarkeit, und daher durch den Mangel an Gewißheit und Evidenz unterschieden: nur in und kraft dieser Unterschiedenheit sind sie willkührliche Gedanken. Zugleich leuchtet ein, daß die Denkwillkühr, eben weil sie, wenn sie ungehemmt ist im Produciren und Unterscheiden von Gedanken thätig seyn muß, die Natur des Denkens keineswegs alterirt: letztere bleibt dieselbe, möge das Denken nothwendige oder willkührliche Gedanken produciren. Die Denkthätigkeit rein als solche, das Produciren und Unterscheiden von Gedanken, ist mithin im willkührlichen Denken keine andre als im nothwendigen und umgekehrt, d. h. es erhellet zugleich, daß das willkührliche und das nothwendige Denken nur besondre Thätigkeitsweisen des Denkens sind, oder daß der Unterschied beider nur in die Art und Weise fällt, wie die eine und dieselbe Denkthätigkeit sich vollzieht.

Worin besteht dieser Unterschied? — Wir antworten zunächst: ist einerseits die s. g. Natur unsers Denkens nur seine immanente ihm schlechthin unveränderbare Bestimmtheit, und haben andrerseits die nothwendigen Gedanken ihr charakteristisches Kennzeichen darin, daß unser Denken entweder sich ihrer Production überhaupt nicht entziehen oder sie nur in fester unveränderbarer Bestimmtheit denken kann, so ist es eine unmittelbare Denknothwendigkeit (unmittelbar gewiß und evident), daß diese Gedanken entweder nicht allein und selbständig von unserm Denken erzeugt, nicht bloß seine eignen Thaten seyn können, oder daß unser Denken sie zwar selbständig producirt, aber diese seine producirende Thätigkeit von einem Andern abhängig, gesetzt, bestimmt sey, so bestimmt daß es demgemäß diese nothwendigen, bestimmten Gedanken produciren muß, nur so und nicht anders thätig seyn kann. Denn es ist ein reiner undenkbarer Widerspruch, daß der vom Denken allein und unabhängig producirte Gedanke nicht auch von ihm sollte beliebig verändert werden können. Ein solcher Gedanke wäre ja eben

nur das in That übergegangene selbständige, unabhängige Thun selber; ihn als unveränderbar denken, hieße mithin nur, das unabhängige Thun von seinen Thaten abhängig machen, mithin das unabhängige Thun, indem es als solches gedacht wird, vielmehr als nicht unabhängig denken. Es ist ferner ein unlösbarer Widerspruch, daß ein Denken, welches zugleich willkührliche, beliebig veränderbare Gedanken hat, nicht alle seine Gedanken sollte beliebig bestimmen und verändern können, wenn sie doch alle allein und selbständig, in völlig unabhängiger, sich selbst bestimmender Thätigkeit von ihm producirt würden. Es ist endlich unmöglich, weil sich selbst widersprechend, ein Denken, welches seiner nothwendigen Thätigkeit sich bewußt ist und zugleich die Gewißheit hat, dieser Nothwendigkeit sich schlechterdings nicht entziehen zu können, doch zugleich als schlechthin selbständige und unabhängige, von keinem Andern bestimmte Thätigkeit zu fassen. Denn jene Gewißheit ist nur das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit, kraft deren das Denken sich in seinem nothwendigen Thun als nicht unabhängig, nicht selbständig fassen muß. Was dieser Denknothwendigkeit widerspricht, ist mithin denkunmöglich, undenkbar. Auch die allgemeine immanente Bestimmtheit des menschlichen Denkens, die man seine Natur genannt hat, kann es mithin sich nicht selbst gegeben haben, sonst müßte es dieselbe auch ändern können, oder wenigstens das Bewußtseyn haben, daß es sich auch anders hätte bestimmen können. Jedenfalls ist das Bewußtseyn des Gegentheils, die Gewißheit einer unüberwindlichen Denknothwendigkeit schlechthin unvereinbar mit einem rein sich selbst bestimmenden Denken. — Möge man nun annehmen, daß die nothwendigen Gedanken von unserm Denken nicht allein, oder daß sie zufolge seiner Natur d. h. zufolge einer von einem Andern ihm gegebenen Bestimmtheit, so und nicht anders producirt werden, immer setzt die menschliche Denkthätigkeit, soweit sie eine nothwendige ist, ein Andres voraus, ohne dessen Wirksamkeit sie nicht zu Stande kommt. Im ersten Falle muß angenommen werden, daß die nothwendigen Gedanken des menschlichen Denkens, da sie doch seine Gedanken, seine Thaten (Produkte) sind und mithin nicht ohne seine Thätigkeit ihre Existenz und Bestimmtheit haben können, nur durch und im Zusammenwirken desselben mit einem Andern, von ihm Un-

terschiedenen entstanden seyn können. Im zweiten Falle ist das Andre, durch welches das Denken jene ihm immanente Bestimmtheit hat, kraft deren es gerade nur so und nicht anders denken kann, entweder ein auf seine Thätigkeit fortwährend Einwirkendes (weil sie fortwährend Bestimmendes), oder es hat unser Denken ein- für allemal so bestimmt, daß es bei der Production seiner nothwendigen Gedanken nur so und nicht anders thätig seyn kann. —

Ist sonach die Denknothwendigkeit überhaupt nichts Andres als diese Wirksamkeit eines Andern, welche unsre Denkthätigkeit soweit sie eine nothwendige ist, bestimmt, so fragt es sich nur noch, welcher von jenen beiden möglichen Fällen wirklich vorhanden ist? Es fragt sich also, ob nicht bloß die *Natur* unsers Denkens (in der es *jedenfalls* durch ein Andres bestimmt ist), sondern auch unsere einzelnen nothwendigen *Gedanken* durch ein Andres bedingt und bestimmt sind? ob also letztere aus der Natur unsers Denkens abfließen und also bloß *mittelbar* durch die Wirksamkeit eines Andern bedingt und bestimmt sind, oder ob sie *unmittelbar* durch die Mitwirkung eines Andern producirt und bestimmt werden? Eine nähere Erwägung ergiebt, daß das Letztere angenommen werden muß. Aus der *Natur* unsers Denkens allein nämlich können die nothwendigen Gedanken nicht abgeleitet werden: denn sonst wäre es undenkbar und unbegreiflich, wie dasselbe Denken auch willkührliche unbestimmte Gedanken haben könnte, da diese willkührliche Thätigkeit doch auch zur Natur unsers Denkens gehört. Wollte man aber sagen, letzteres habe eben von Natur die doppelte Bestimmtheit, gewisse Gedanken mit Nothwendigkeit, andre dagegen nach Willkühr zu produciren, so wäre damit nur gesagt, daß die nothwendigen Gedanken nicht von unserm Denken allein, sondern im unmittelbaren Zusammenwirken mit jenem Andern producirt würden. Denn mit dieser doppelten Bestimmtheit müßte auch zugleich mit bestimmt seyn, *welches* die Gedanken seyen, die unser Denken mit Nothwendigkeit producirt: sonst würden diese nothwendigen Gedanken gar nicht als nothwendige erscheinen und sich überhaupt in Nichts von den willkührlichen unterscheiden. Die Wirksamkeit des Andern, von dem die Naturbestimmtheit unsers Denkens überhaupt herrührt, müßte ihm also nicht bloß jene doppelte Bestimmtheit gegeben

haben, sondern auch zugleich seine nothwendigen Gedanken selber bestimmen. Aber die Gedanken sind nur da, indem sie von unserm Denken producirt werden. Sollen mithin die Gedanken selbst durch die Wirksamkeit des Andern bestimmt werden, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß das Andre in der Production derselben mitwirkt, d. h. durch ein Zusammenwirken desselben mit unserm Denken.

Aus dieser Erörterung ergiebt sich die Antwort auf die obige Frage nach dem Unterschied zwischen der nothwendigen und willkührlichen Thätigkeit unsers Denkens. Hinsichtlich der Production unserer Gedanken besteht derselbe darin, daß unser Denken seine nothwendigen Gedanken nur im Zusammenwirken mit einem Andern, von ihm Unterschiedenen producirt, seine willkührlichen dagegen ohne ein solches Zusammenwirken setzt und bestimmt. Daraus folgt zugleich weiter derjenige Unterschied, welcher hinsichtlich der unterscheidenden Thätigkeit unsers Denkens zwischen jenen seinen beiden Thätigkeitsweisen besteht. Die nothwendigen Gedanken nämlich können, weil sie durch das zu ihrer Production mitwirkende Andre (je nachdem dieses selbst ein mehr oder weniger bestimmtes ist) zugleich bestimmt werden, auch nur gemäß dieser ihrer Bestimmtheit von unserm Denken unterschieden, hinsichtlich ihrer also nur bestimmte Unterschiede gesetzt werden, während die willkührlichen Gedanken, weil von unserm Denken selbst beliebig producirt, auch beliebig unterschieden, unter ihnen also ganz beliebige Unterschiede gesetzt werden können.

---

Was ist nun aber jenes Andre, von unserer bewußten Denkthätigkeit Unterschiedene, auf dessen unser Denken bestimmender Wirksamkeit die Denknothwendigkeit wie die nothwendigen Gedanken beruhen? — Die Antwort kann zunächst nur seyn: es ist seiner ersten allgemeinsten Bestimmung nach nothwendig ein reell Seyendes oder das reelle Seyn überhaupt, dasjenige, was man das Ding an sich genannt hat. Denn es ist der Begriff des reellen Seyns, Alles dasjenige zu sein, was unabhängig von unserm Denken und somit gleichgültig dagegen, ob es von uns gedacht wird oder nicht, also

nicht bloß in und für uns, sondern an sich existirt, von dem wir also auch nur wissen können, sofern es sich selbst uns kund giebt, d. h. sofern es mittel- oder unmittelbar auf unser Denken ein- oder mit ihm zusammenwirkt: nur was wir als ein Solches denken und resp. denken müssen, nennen wir ein reell Seyendes.

Es ist für die Philosophie von größter Wichtigkeit, den Begriff des reellen Seyns so scharf und bestimmt als möglich zu fassen. Denn an diesem Begriffe hängt offenbar die Entscheidung der Frage, ob wir des Wissens fähig, oder zum ewigen Zweifeln und Fragen verdammt sind. Wenn ich nun sage: reell seyend ist alles Dasjenige, das als ein solches von unserm Denken Unabhängiges unserm Bewußtseyn erscheint, sich uns kundgiebt und von uns vorgestellt wird, so berufe ich mich für diese Begriffsbestimmung auf die so eben dargethane Denknothwendigkeit, daß wir gerade ein Solches als mitwirkende Ursache unserer nothwendigen Gedanken oder als implicite in der unser Denken bestimmenden Denknothwendigkeit mitgesetzt denken müssen. Ich berufe mich auf den allgemeinen Sprachgebrauch, auf das allgemeine Bewußtseyn, nach welchem nur ein Solches als reell seyend gefaßt und bezeichnet wird. Ich berufe mich endlich auf den oben dargelegten Begriff der Gewißheit. Denn zum reellen Seyn gehört zugleich als integrirendes Moment seines Begriffs, daß wir seiner gewiß sind, d. h. daß wir an seiner Unabhängigkeit von unserm Denken, an seinem Ansichseyn ꝛc. nicht zweifeln, — eine Gewißheit, die natürlich auch die nähere Bestimmung dessen, was dieses Unabhängige an sich sey, also das reelle So-seyn umfassen wird, sobald es zu einer solchen näheren Bestimmung in unserm Bewußtseyn kommt. So lange wir zweifeln, ob Etwas realiter existirt, ob es realiter so und so beschaffen sey, werden wir ihm nie das Prädicat der Realität beilegen. Diese Gewißheit ist nun aber, wie gezeigt, nichts anders als das mittel- oder unmittelbare Bewußtseyn, es nur so und nicht anders denken zu können. Diese Nothwendigkeit gehört mithin zum Begriffe des reellen Seyns. Es kann daher zwar sehr Vieles realiter geben, von dem wir nichts wissen, weil es sich uns nicht kund giebt oder weil wir uns seiner Kundgebung nicht bewußt zu werden vermögen, das also für uns nicht existirt; aber was für uns

realiter existirt, das muß für uns auch mit jener Denknothwendigkeit (Gewißheit) verknüpft seyn. —

Allein, wird man einwenden, trotz dieser Denknothwendigkeit ist es doch noch keineswegs gewiß, ob das, was wir als reell seyend, als so und so beschaffen, denken müssen, auch wirklich vorhanden und so beschaffen sey: wir müssen es eben nur so denken, und es ist daher zwar wohl für uns ein solches; aber daraus folgt nicht, daß es auch außer und ohne uns eben dasselbe sey; und erst damit wäre es ein wahrhaft reelles Seyn. „Wenn man daher einmal den Zweifel der Beachtung werth gefunden hat, ob wir nicht mit allem unsern theoretischen Erkennen, Grundsätzen, Methoden und Folgerungen gänzlich in die Irre gehen, so kann die Hinweisung auf jenes faktische Nicht-anders-denken-können unmöglich genügen. Denn gesetzt es wäre so (wie jener Zweifel annimmt), so ist klar, daß uns dieser consequente Irrthum ganz vollkommen evident vorkommen würde, so gut wie dem Wahnsinnigen seine Wahnwelt. Wie wenn des Cartesius gemüthliche Fiction richtig wäre, und ein maliciöser Dämon hätte die Welt und uns kunstvoll so eingerichtet, daß wir stets das Verkehrte mit dem Bewußtseyn vollkommener Denknothwendigkeit denken müßten? Gegen solche Zweifel sah schon Cartesius keine theoretische Hülfe; er flüchtete zu dem Vertrauen auf die Güte Gottes, die ihn nicht Unwahrhaftes schaffen ließe. In diesen Folgerungen irrte er vielleicht; daß er aber allen seinen Glauben an die Wahrheit des Wissens auf die unerschütterliche Zuversicht auf die Realität des Guten in der Welt überhaupt gründete, dies ist ein Gedanke, den ich mit ihm noch jetzt theile, obgleich er für unsere Zeit zu einfach, zu naiv und zu wenig speculativ klingt." So führt Lotze (a. a. O.) den obigen Einwand gegen die Denknothwendigkeit in ihrem Verhältniß zum reellen Seyn und damit zum Wissen näher aus, und deutet zugleich seine eigne entgegenstehende Ueberzeugung an. Aber, was zunächst die letztere betrifft, so frage ich, was ist denn jene „unerschütterliche Zuversicht auf die Realität des Guten in der Welt?" Was ist sie denn anders als das klare bestimmte Bewußtseyn, die Welt selbst und das Gute als real in ihr denken zu müssen, — also das Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit, deren bestimmter Inhalt die Realität des Guten in der Welt ist? Oder könnte etwa jener maliciöse Dämon uns

und die Welt nicht auch so eingerichtet haben, daß wir nothwendig jene Zuversicht hegen müßten, während doch in Wahrheit das Gute ohne alle Realität in der Welt wäre? Könnte er es nicht bewirken, daß wir uns einen Begriff des Guten bilden und als realisirt denken müßten, der eben so verkehrt wäre, wie alles Andre, was wir mit dem Bewußtseyn vollkommener Denknothwendigkeit denken? — Lotze zeige also erst, daß jene seine „Zuversicht" nichts mit der Denknothwendigkeit zu schaffen habe und seinem eignen Einwande nicht unterliege. Bis dahin will ich ihm zwar gern einräumen, daß man den Glauben an die Wahrheit des Wissens auch auf jene Zuversicht, die ich vollkommen theile, gründen könne; muß aber behaupten, daß man damit dem Wissen nur den einzelnen denknothwendigen Gedanken der Realität des Guten zu Grunde legt, — ein Gedanke, der, weil er eben nur ein einzelner bestimmter ist, auf die Denknothwendigkeit überhaupt als constitutives Element unsers Denkens unwiderstehlich zurückweist. Wie viel Begriffe müssen nicht erst entwickelt, zur Gewißheit und Evidenz gebracht werden, ehe ich den Begriff der Realität des Guten in der Welt gewinnen kann? Und worauf will Lotze die Richtigkeit oder Wahrheit dieser vorausgehenden Begriffsbestimmungen gründen, wenn nicht wiederum auf irgend eine Zuversicht, d. h. auf eine Denknothwendigkeit andern Inhalts? Damit wird er aber nothwendig zurückgedrängt auf die Denknothwendigkeit überhaupt als den letzten Grund aller Evidenz, aller Zuversicht und Ueberzeugung! — Was aber den Einwand selber betrifft, so ist jene Möglichkeit, auf die er sich gründet, eine leere müßige, und im Grunde undenkbare Hypothese. Müssen wir einmal Das für reell, für an sich wahr und vernünftig halten, was uns nach der Natur unsers Denkens, gemäß einer es bestimmenden Denknothwendigkeit so erscheint, so können wir dieses An-sich unmöglich durch eine willkührliche Hypothese in ein bloßes Für-uns verwandeln. Wir sind vielmehr gar nicht im Stande, uns das An-sich der Realität anders zu denken, als wir es gemäß jener Denknothwendigkeit denken müssen; jeder Versuch dieser Art ist nothwendig vergeblich, und die Vertheidiger jener Hypothese würden in die größte Verlegenheit kommen, wenn sie auch nur entfernt andeuten sollten, wie denn das eigentliche An-sich der Dinge, die eigentliche Wahrheit und

Vernunft im Gegensatz zu dem, was wir dafür halten müssen, beschaffen seyn könnte. Man bedenke doch nur: müssen wir als an sich reell seyend annehmen, was die Denknothwendigkeit uns als solches aufnöthigt, so können wir den Gedanken, daß dieß Alles doch irrig seyn dürfte, aus dem einfachen Grunde nicht fassen, weil dieses Können offenbar jenem Müssen widerspricht. Dieser Gedanke ist in der That nur Demjenigen denkbar, der von jenem Müssen kein klares, bestimmtes Bewußtseyn hat, d. h. er hat dieselbe Quelle wie die mannichfaltigen Irrthümer und Widersprüche, in welche unser Denken so leicht sich verstrickt und welche, wie ich nachgewiesen habe, theils in jener bestimmenden Macht des Ichs über seine Vorstellungen, theils in dem häufigen Mangel an genauer Unterscheidung, an scharfer Begriffsbestimmung, und damit an Klarheit des Bewußtseyns, ihren Grund haben. Auch Cartesius wußte sich nur darum gegen jenen Einwand nicht anders als auf die angegebene Weise zu helfen, weil er zwar die Evidenz für das Kriterium der Wahrheit erkannt, sie aber nicht auf die Denknothwendigkeit zurückgeführt, d. h. weil er sich letztere nicht zum klaren Bewußtseyn gebracht hatte. Hätte er dieß gethan, so würde er auch eingesehen haben, daß die Denknothwendigkeit ihrem Wesen nach die Möglichkeit jedes Andersdenkens ausschließt, und daß diese Möglichkeit auszuschließen gleichermaßen im Wesen der Realität, der Wahrheit und Vernunft nur darum liegt, weil eben das Reelle, Wahre und Vernünftige zugleich denknothwendig ist. Jedenfalls ist klar, daß der obige Einwand sofern er ein durchaus inhaltsleerer ist, eben damit auch ein durchaus nichtiger Gedanke ist. Denn er erhielte nur einen Inhalt, wenn eine andre Realität d. h. wenn seine Voraussetzung denkbar wäre; ist diese undenkbar, so ist er selbst ebenfalls undenkbar.

Bleibt es sonach dabei, daß das reelle Seyn seinem Wesen und Begriffe nach Dasjenige ist, welches wir als unabhängig von unserm Denken, als an sich seyend denken müssen, weil es unser Denken selbst zur Erzeugung eben dieses Gedankens veranlaßt, bestimmt, nöthigt, so leuchtet zugleich ein, daß alle Denknothwendigkeit nur auf dieser Macht und Wirksamkeit des reellen Seyns beruht, daß es also das reelle Seyn ist, von welchem sowohl die seyende Natur d. h. jene allgemeine Bestimmtheit unsres Denkens herrührt, als auch die einzelnen nothwendigen Gedanken durch Zusammenwirken mit un-

serm Denken hervorgerufen werden, d. h. daß das reelle Seyn — noch abgesehen davon, was es seyn möge — die causale Voraussetzung der Natur unsers Denkens wie der einzelnen nothwendigen Gedanken, die eben darum zugleich objektive Gedanken sind, unser Denken mithin durch das reelle Seyn bedingt ist. Zugleich aber ist die Natur unsers Denkens, wie schon angedeutet, selbst ein reelles Seyn für unser Selbstbewußtseyn d. h. für unsere reflektirende, unser Denken von allen seinen andern Gedanken und deren Inhalte unterscheidende und damit es selbst in seiner unterscheidenden eigenthümlichen Bestimmtheit erfassende Denkthätigkeit. Kraft dieser reflektirenden Denkthätigkeit kommt uns nur zum Bewußtseyn, was die in ihr selbst wirkende Natur unsers Denkens ist, und diese Natur erweist sich als das reelle Seyn und resp. Soseyn unsers Denkens in der Nothwendigkeit, kraft deren wir unser Denken als producirende sich in sich unterscheidende Thätigkeit ꝛc. fassen müssen. Diese Denknothwendigkeit, so gewiß sie nach dem Obigen auf ein reelles Seyn zurückweist, kann hier unmittelbar nur auf dem reellen Seyn unsers Denkens selbst beruhen: wir müssen unser Denken nur darum als producirende sich in sich unterscheidende Thätigkeit fassen, weil es dieß realiter ist, und weil es in diesem seinen reellen Seyn mit unserer reflektirenden Denkthätigkeit zur Erzeugung des Gedankens seiner selbst, jener Vorstellung von seiner Natur zusammenwirkt. Ueber letztere aber hat die Spontaneität unsers Ichs wie unsers Denkens nur darum keine Macht, weil diese seine Natur nicht von ihm selbst, sondern von einem Andern, reell Seyenden so und nicht anders gesetzt ist. —

Gehen wir nunmehr über zu der weiteren Frage: was ist das reelle Seyn seiner Beschaffenheit, seiner Wesenheit, seinem Begriffe nach? so leuchtet wiederum von selbst ein, daß, sofern es nothwendig ein von unserer menschlichen bewußten Denkthätigkeit Unterschiedenes seyn muß, nur das Trilemma denkbar ist: entweder ist das Seyn ebenfalls Denken (geistiges Seyn), aber ein von unserm Denken unterschiedenes und somit ein Denken, das ohne Voraussetzung, ohne Mitwirkung eines Andern sowohl seiner Natur nach ist was es ist, als auch alle seine Gedanken frei aus und durch sich selbst erzeugt, unterscheidet, bestimmt, also ein unbedingtes, absolutes Den-

ken; — **oder** das reelle Seyn ist **nicht** Denken, also nicht productive und zugleich sich in sich unterscheidende Thätigkeit, mithin ohne Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, ohne Ichheit, folglich auch ohne moralische Freiheit 2c., kurz Das, was im **Allgemeinen** als materielles, natürliches Seyn insofern mit Recht bezeichnet wird, als das erste allgemeinste Moment im Begriffe des materiellen Seyns nur sein Gegensatz gegen das geistige bewußte Seyn ist; — **oder** endlich das reelle Seyn ist sowohl das Eine als das Andre, d. h. es ist ein an sich selbst **unterschiedliches**. Ist nun aber nur dieses Trilemma denkbar, d. h. **müssen** wir jenes dreitheilige Entweder-Oder denken, so kann diese Denknothwendigkeit nach dem Obigen wiederum nur auf der unser Denken bestimmenden Macht des reellen Seyns selbst beruhen. In der That ist auch das reelle Seyn der Grund derselben, aber nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar. Unmittelbar sind wir bloß genöthigt, das reelle Seyn nur überhaupt als ein von unserm bewußten Denken Verschiedenes zu fassen: als ein solches giebt es sich nothwendig in unsern ersten, unmittelbarsten, noch ganz unbestimmten Perceptionen kund. (Das, was das Kind in seinen ersten Empfindungen und Wahrnehmungen percipirt, ist sicherlich nicht schon ein bestimmtes, Blau oder Roth, Hart oder Weich, sondern zunächst eine chaotische Mannichfaltigkeit und damit nur überhaupt ein Andres, von ihm Verschiedenes.) Aber indem wir auf den nothwendigen Gedanken dieses Unterschieds reflektiren, ihn näher betrachten, drängt sich uns von selbst der weitere nothwendige Gedanke auf, daß das reelle Seyn **in Folge** seiner Verschiedenheit von unserm bewußten Denken entweder ein andres, unbedingtes, absolutes Denken, oder materielles Seyn, oder beides und damit an sich selbst ein unterschiedliches seyn müsse. Der nothwendige, durch das reelle Seyn hervorgerufene **Gedanke** jenes Unterschieds wirkt mithin kraft seiner Denknothwendigkeit, ganz eben so wie das reelle Seyn selbst, mit unserm reflektirenden Denken zusammen zur Erzeugung eines andern nothwendigen Gedankens, welcher, obwohl er nicht unmittelbar vom reellen Seyn herrührt, doch dieselbe Gewißheit und Evidenz involvirt, weil er eben so denknothwendig ist als jeder unmittelbar vom reellen Seyn verursachte Gedanke. Schon hier zeigt sich mithin der wichtige Unterschied zwischen den **unmittelbar** und den **mittelbar** nothwendigen Gedanken. Es ist der Un-

terschied zwischen dem unmittelbaren und dem vermittelten Wissen oder zwischen der Perception (d. h. der in der Empfindung und im Gefühle unmittelbar gegebenen Gewißheit) und der Folgerung. Alles vermittelte Wissen, alles Folgern und Schließen, alles Argumentiren und somit alles Beweisen im engern Sinn des Worts beruht nur auf dem Zusammenwirken unmittelbar nothwendiger Gedanken mit unserm reflektirenden Denken, und will nichts andres als die Denknothwendigkeit der daraus entspringenden mittelbar nothwendigen Gedanken zum Bewußtseyn bringen. Wir gehen indessen hier auf die nähere Erörterung dieses Punktes nicht ein: für die Einleitung zur Logik genügt es auf jenen wichtigen Unterschied aufmerksam gemacht, seinen Ursprung und seine Bedeutung nachgewiesen zu haben. Das Nähere darüber gehört in die Lehre vom Wissen (Vgl. daselbst S. 216 f.).

Kehren wir zu unserer obigen Frage zurück, so leuchtet ein, daß jene Folgerung aus dem nothwendigen Unterschiede des reellen Seyns von unserer bewußten Denkthätigkeit nur jene dreifache Möglichkeit ergiebt: es kann das Eine oder das Andre oder beides seyn, und nur das steht fest, daß ein viertes undenkbar ist, daß also das reelle Seyn hinsichtlich seiner Beschaffenheit unter eine jener drei Möglichkeiten fallen muß. Unter welche derselben es wirklich falle, ist damit noch nicht gesagt. Ohnehin ist das reelle Seyn in jener Folgerung nur negativ bestimmt, indem es eben nur als unterschieden von unserm bewußten Denken, der Unterschied aber nur von seiner negativen Seite und somit es selbst nur als die (relative) Negation unsers bewußten Denkens gefaßt ist: was es positiv sey oder worin die positive Seite jenes Unterschieds bestehe, bleibt durchaus unbestimmt. Allein eben dieß kann hier durch keine bloße Folgerung (Begriffsentwickelung — Argumentation 2c.) ermittelt werden, also nicht Gegenstand des vermittelten, sondern nur des unmittelbaren Wissens seyn. Können wir nämlich vom reellen Seyn überhaupt nur wissen, sofern es mit unserm Denken zur Erzeugung unmittelbar nothwendiger Gedanken zusammenwirkt, so leuchtet von selbst ein, daß es nothwendig von der Bestimmtheit eben dieser Gedanken abhängt, wie das reelle Seyn seiner positiven Bestimmtheit nach zu denken sey. Wir können zwar aus diesen Gedanken wohl weitere Folgerun-

gen ziehen; aber wir vermögen dieß nur, sofern wir solche unmittelbar nothwendige Gedanken, in denen das reelle Seyn in seiner positiven Bestimmtheit sich uns kund giebt, bereits haben. Wie also diese unmittelbar nothwendigen Gedanken bestimmt seyn mögen, und wie darnach die wirkliche positive Bestimmtheit des reellen Seyns zu denken sey, läßt sich nicht durch Argumentation beweisen, sondern ist nothwendig unbeweisbar. Es tritt vielmehr hier wiederum eine reine Thatsächlichkeit im oben schon erörterten Sinne ein, d. h. es kommt nur darauf an, jene unmittelbar nothwendigen Gedanken ihrer Bestimmtheit nach rein so aufzunehmen, wie sie sich vorfinden, und andrerseits sich ihrer unmittelbaren Denknothwendigkeit klar bewußt zu werden.

Nach den unmittelbar nothwendigen Gedanken und deren thatsächlicher Bestimmtheit, oder was dasselbe ist, nach den allgemein anerkannten Thatsachen des Bewußtseyns, — die eben nur Ausflüsse der unmittelbaren Denknothwendigkeit sind und die philosophisch nur geltend gemacht werden können, nachdem sie als solche dargethan und die Berechtigung, sich auf sie zu berufen, erwiesen worden — ist nun das reelle Seyn zunächst eine Mannichfaltigkeit von Naturgegenständen, d. h. von materiellen, körperlichen Dingen mit unterschiedlichen positiven Bestimmtheiten. Diese sind es, welche mit unserm Denken (vermittelst unserer Sinne) zusammen die mannichfaltigen Gedanken, Wahrnehmungen, Anschauungen hervorrufen, in denen uns ihre reelle Existenz und Beschaffenheit sich darstellt. Diese Thatsache des Bewußtseyns wird nicht leicht Jemand bestreiten. Wollte aber der einseitige Idealismus sie dennoch in Frage stellen, so läßt sie sich von der oben gegebenen Deduction aus leicht stützen und bekräftigen. Gäbe es nämlich keine materiellen, körperlichen Dinge, so könnte das reelle Seyn, wie gezeigt, nur absolutes, von unserm Denken unterschiedenes Denken seyn. Allein das absolute Denken ist nur Denken, bewußte, selbstbewußte Thätigkeit, sofern es in seinem Sich-selbst-erfassen sich von einem Andern unterscheidet; sein Sich-selbst-erfassen (Selbstbewußtseyn) involvirt nothwendig dieses Unterscheiden: es kann nur sich selbst als Denken fassen, sofern es sich von einem nicht denkenden, also materiellen Seyn unterscheidet. Eben damit aber setzt es dieses materielle Seyn. Denn für das absolute Denken, das seine Gedanken rein durch und aus sich selbst schöp-

ferisch producirt, giebt es kein vom ideellen Seyn unterschiedenes reelles Seyn, indem ja der Begriff des letzteren nur darin besteht, dasjenige zu seyn, das einer geistigen, bewußten Thätigkeit gegenüber mit derselben zur Erzeugung seiner Gedanken zusammenwirkt, mithin unabhängig von ihr, an sich existirt. Was das absolute Denken denkt, ist mithin zugleich, und zwar für uns ein reell Seyendes, weil ein von unserm Denken eben so Unabhängiges, an sich Seyendes als das absolute Denken selbst. Wollte man also annehmen, daß das von der Denknothwendigkeit geforderte reelle Seyn absolutes Denken sey, daß also letzteres der Grund unserer nothwendigen Gedanken wie der unser Denken bestimmenden Denknothwendigkeit sey, so ergiebt sich vielmehr, daß mit und von dem absoluten Denken zugleich das Seyn materieller körperlicher Dinge gesetzt ist, daß also vielmehr das reelle Seyn zugleich auch ein materielles seyn muß.

Eben so läßt sich umgekehrt leicht darthun, daß das reelle Seyn nicht bloß ein materielles, natürliches seyn kann, sondern auch ein absolutes Denken realiter existiren muß, daß also die unmittelbar nothwendigen Gedanken, in welchen das Daseyn des Absoluten sich kund giebt, — mögen dieselben als bloße religiöse Gefühle oder als Wahrnehmungen objektiver Akte einer offenbarenden Thätigkeit Gottes auftreten, — sich ebenfalls nicht in Frage stellen lassen. Denn wie der Gedanke eines uns umgebenden materiellen Seyns natürlicher Dinge sich uns unmittelbar aufdrängt, eben so unmittelbar nothwendig ist uns der Gedanke eines reellen Seyns, das nicht bloß im Zusammenwirken mit unserm Denken die einzelnen nothwendigen Gedanken erzeugt, sondern die Natur unsers Denkens selbst bestimmt hat. Das die Natur unsers Denkens bestimmende reelle Seyn kann aber unmöglich ein materielles, natürliches seyn. Denn zunächst leuchtet von selbst ein, daß es, indem es die Natur unsers Denkens bestimmt, eben damit letzteres selbst zugleich setzt: von woher unser Denken seine Natur hat, von da hat es nothwendig auch seinen Ursprung, sein Daseyn, weil seine Natur wesentlich es selbst ist. Nun leuchtet aber eben so von selbst ein, daß das reelle Seyn, welches die Natur unsers Denkens bestimmt und letzteres als ein Andres, von ihm Verschiedenes setzt, dieß nur zu thun vermag, sofern und indem es sich selbst von unserm Denken und dessen Natur unterscheidet. Eben damit aber

unterscheidet es sich selbst von seiner That, d. h. es ist nicht nur productive, sondern zugleich sich in sich unterscheidende, also bewußte, selbstbewußte Thätigkeit, d. h. es ist nothwendig selbst wesentlich Denken, aber ein andres, unbedingtes, absolutes Denken. Der unmittelbar nothwendige Gedanke eines reellen Seyns, welches die Natur unsers Denkens bestimmt, involvirt mithin unmittelbar die Gewißheit, daß dieses reelle Seyn nothwendig geistiger Natur, also ein von unserm Denken unterschiedenes und somit unbedingtes, absolutes Denken sey. Eben so klar aber ist, daß dieses absolute Denken sich uns als solches erst kund geben kann, oder was dasselbe ist, daß wir uns seines reellen Seyns erst bewußt werden können, nachdem wir unsers Denkens als Denkens, unserer geistigen Natur bewußt geworden sind. Denn erst danach kann der nothwendige Gedanke eines andern, unbedingten, absoluten Denkens uns zum Bewußtseyn kommen, weil erst danach die Unterscheidung unsers Denkens von einem andern Denken möglich ist: so lange wir überhaupt den Gedanken unsers geistigen Seyns im Unterschiede vom materiellen natürlichen Seyn noch gar nicht haben, können wir auch offenbar unser geistiges Seyn von keinem andern unterscheiden.

Sonach ergiebt sich: das reelle Seyn ist gemäß seiner Kundgebung in unsern unmittelbar nothwendigen Gedanken 1) Natur d. h. eine Mannichfaltigkeit körperlicher unterschiedlich bestimmter Dinge, die im Zusammenwirken mit unserm Denken die unmittelbar nothwendigen Gedanken ihrer selbst und damit die Gewißheit ihrer Realität in uns hervorrufen; 2) Gott d. h. das absolute Denken, das unser Denken seiner Natur nach bestimmt und setzt, sich uns als absoluten Geist aber erst kund geben kann, nachdem wir den Dingen gegenüber zum Bewußtseyn des Unterschieds von Geist und Natur und damit zum Bewußtseyn unserer selbst als geistiger Wesen gekommen sind. Aber 3) auch wir selbst, unser Denken, unser Ich ist realiter, gehört zum reellen Seyn. Das Resultat ist demnach: das reelle Seyn ist als ein an sich unterschiedliches zu denken: es umfaßt in sich Gott, Mensch und Natur; und es ist mithin die weitere Aufgabe der wissenschaftlichen, philosophischen Forschung, Wesen und Begriff, Verhältniß und Zusammenhang jener drei Sphären des reellen Seyns näher zu bestimmen.

Dieses Ergebniß, welches in unsern unmittelbar nothwendigen Gedanken selbst unmittelbar vorliegt und in seiner Denknothwendigkeit nur zum Bewußtseyn gebracht zu werden braucht, wird nun aber durch die Reflexion auf die Natur unsers Denkens bestätigt. Können wir nämlich unsers Denkens als solchen, unsers geistigen Seyns, uns nur bewußt werden, sofern und indem wir es von einem nicht geistigen materiellen Seyn unterscheiden, und ist alle unsere Gewißheit nur Ausdruck und Ausfluß der Denknothwendigkeit, so werden wir auch zur Gewißheit unserer selbst als geistigen Wesen nur gelangen, sofern sich uns der Gedanke eines materiellen Seyns in seiner Unterschiedenheit von unserm geistigen Seyn von selber aufdrängt. Dieß aber ist nur möglich, sofern es ein materielles Seyn realiter giebt, welches den Gedanken seiner selbst durch Zusammenwirken mit unserm Denken unmittelbar in uns hervorruft. So gewiß wir also unseres Denkens, unserer selbst als geistiger Wesen sind, so gewiß werden wir des reellen Seyns materieller, natürlicher Dinge seyn. — Dasselbe gilt in Beziehung auf das absolute Denken. Wie wir nämlich unsers Denkens als Denkens überhaupt nur durch Unterscheidung desselben von einem nicht denkenden materiellen Seyn uns bewußt werden können, eben so können wir uns unsers Denkens als eines bedingten nur bewußt werden, sofern und indem wir es von einem andern unbedingten Denken unterscheiden. Also können wir auch zur Gewißheit unseres Denkens als eines bedingten nur gelangen, sofern der Gedanke eines andern unbedingten Denkens in seiner Unterschiedenheit von dem unsrigen sich uns unmitelbar aufdrängt, sofern es also ein solches absolutes Denken realiter giebt und dasselbe den Gedanken seiner selbst durch Zusammenwirken mit unserm Denken in uns hervorruft. Daraus folgt: so gewiß wir unsers Denkens als eines bedingten bewußt sind, so gewiß sind wir des reellen Seyns eines unbedingten, absoluten Denkens. Eines hängt nothwendig am Andern, und nur wenn jene Gewißheit wankend wird, kann sich diese wieder auflösen. Diese Gewißheit unseres Denkens wie seiner Bedingtheit, die in den nothwendigen Gedanken und der Denknothwendigkeit uns zum Bewußtseyn kommt, ist nun aber nichts Andres als jene Urgewißheit, von der die Philosophie insofern nothwendig ausgeht als sie vom Denken und der Denk-

nothwendigkeit ausgeht. Wir haben bisher nichts andres gethan, als eben diese Urgewißheit nach Wesen und Begriff, Inhalt und Form näher zu entwickeln und zum Bewußtseyn zu bringen gesucht. Nur innerhalb dieser Entwickelung hat sich uns implicite ergeben, daß diese Urgewißheit zugleich die Gewißheit des reellen Seyns der Dinge wie des absoluten Denkens involvirt.

---

Es ist somit die Sache einzelner bestimmter Disciplinen des Systems der Philosophie, das Wesen der Natur, des Menschen, Gottes, und ihr Verhältniß zu einander von der Erfahrung aus näher zu erforschen und begrifflich festzustellen. Die Erfahrung ist eben nur das Ganze der unmittelbar nothwendigen (objektiven) Gedanken und damit dasjenige Erkennen und Wissen, welches unmittelbar aus dem Zusammenwirken unsers Denkens mit dem reellen Seyn entspringt. Es ist insbesondre die Sache der Anthropologie (als eines Theils der Naturphilosophie), näher darzulegen, wie im Zusammenwirken des reellen Seyns mit unserm Denken die s. g. objektiven Gedanken, in denen wir vom reellen Seyn Kunde erhalten, zu Stande kommen, also wie jenes Zusammenwirken sich vollzieht und wie überhaupt unser Denken seine Gedanken producirt. Es ist die Sache des Systems selbst, das so entstandene Wissen vom reellen Seyn durch Folgerungen nach rück- und vorwärts zu erweitern und zum Ganzen einer philosophischen Weltanschauung zusammenzuordnen. Wie das System, jenachdem es von der ersten erfahrungsmäßigen Erkenntniß der natürlichen Dinge ausgeht, oder aus der freilich ursprünglich ebenfalls durch Mitwirkung des reellen Seyns entstandenen Idee des Absoluten das Ganze der philosophischen Weltanschauung zu entwickeln sucht, sich als Realismus oder Idealismus gestaltet, wie aber beide Richtungen nicht nur am Ende in einander übergehen, sondern sich überhaupt gegenseitig fordern und einander zu berichtigen und zu bestätigen haben, und wie daher die Philosophie ihrer Natur nach in einem fortschreitenden Wechsel realistischer und idealistischer Systeme sich entwickelt, habe ich in meiner mehrerwähn-

ten Schrift über das Grundprincip der Philosophie näher darzulegen gesucht. Hier kommt es nur darauf an, die Stellung, welche die Logik im System einzunehmen hat, gemäß den bisherigen Erörterungen bestimmter anzugeben.

Die Logik steht dem Wissen vom reellen Seyn überhaupt wie allen einzelnen Disciplinen des Systems insofern gegenüber, als sie, wie sich zeigen wird, nicht mit der productiven, sondern nur mit der unterscheidenden Thätigkeit unsers Denkens zu thun hat. Für sie ist es daher in gewissem Sinne gleichgültig, wie unser Denken seine Gedanken — seyen es willkührliche oder nothwendige — producirt, wie jenes Zusammenwirken zwischen ihm und dem reellen Seyn möglich sey und zu Stande komme. Sie entlehnt aus der Fundamentaldisciplin, der Lehre vom Wissen überhaupt, nur den allgemeinen Satz, daß unser Denken überhaupt productiv thätig sey und insbesondre seine nothwendigen Gedanken entweder im unmittelbaren Zusammenwirken mit dem reellen Seyn erzeuge, oder aus so entstandenen unmittelbar nothwendigen Gedanken folgere. Sie nimmt also die Gedanken als bereits producirt an, und hat ihrerseits nur zu ermitteln, wie und nach welchen Gesetzen in und mit diesem Produciren die unterscheidende Thätigkeit unsers Denkens thätig sey. Sofern nun aber durch die unterscheidende Thätigkeit erst alle Gedanken nicht nur ihre Bestimmtheit erhalten, sondern auch erst zum Bewußtseyn kommen, so ist klar, daß der Inhalt der Logik in alles Wissen, in alle Disciplinen des Systems hinübergreift; alles Wissen ist von den logischen Funktionen unsers Denkens bestimmt und bedingt. Insofern tritt die Logik der Lehre vom Wissen zur Seite, und wird selbst zu einem Theile des Fundaments der gesammten Wissenschaft. Diese Bedingtheit alles Wissens durch die logischen Funktionen und damit das Verhältniß der producirenden zur unterscheidenden Thätigkeit ist sonach noch in der Einleitung zur Logik näher zu erörtern.

Unser Denken ist, wie gezeigt, bedingt durch das reelle Seyn sowohl seiner Natur nach wie hinsichtlich der Production seiner nothwendigen (objektiven) Gedanken. Letztere sind mithin nothwendig die ersten, unmittelbaren Producte seiner Thätigkeit und entstehen vor den willkührlich producirten (oder reproducirten) Gedanken. Denn gehört jenes Verhältniß des Zu-

sammenwirkens mit dem reellen Seyn zum eignen Wesen unsers Denkens, so kann es überhaupt nicht seyn ohne dieses Zusammenwirken: im ersten Momente seiner Existenz ist es, weil überhaupt nur innerhalb jenes Verhältnisses existirend, auch necessitirt zur Erzeugung nothwendiger Gedanken. (Schon das neugeborene Kind hat ohne Zweifel sogleich im ersten Augenblick seiner Geburt gewisse durch die Außenwelt vermittelte Empfindungen, Perceptionen im weitern Sinne; und daß in ihnen die Seele keineswegs sich rein leidend verhalte, daß vielmehr das Zusammentreffen des äußern Reizes, d. h. der Einwirkung des äußern Objekts, mit der Aufnahme des Eindrucks seitens der Seele, d. h. mit der Reaktion des Subjekts, ein Zusammenwirken zweier Thätigkeiten sey, deren Produkt die Empfindung ist, daß also schon im bloßen Empfinden die Seele producirend sich verhalte, hat die Physiologie längst anerkannt, und ist neuerdings wiederum von Waitz: Lehrb. der Psychologie als Naturwissenschaft, Braunschw. 1849, nachgewiesen worden.) An diese ersten unmittelbaren Productionen knüpft sich aber nothwendig zugleich der erste Anfang des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns. Denn die Empfindung ist schlechthin nicht möglich ohne daß das empfindende Wesen (die Seele), wenn auch noch so unklar und unbestimmt, sich von dem, was es empfindet und insofern von der Empfindung selbst sich unterscheidet: ohne dieß Unterscheiden würde offenbar nichts empfunden, denn es wäre nichts da, das empfände; der ganze Vorgang wäre kein Empfinden, sondern etwa der Abdruck eines Gepräges auf todtes Wachs oder der Reflex des Lichtes im Spiegel. Dieses Sichunterscheiden manifestirt sich unmittelbar als jene Reaction der Seele gegen die Action des äußern Objekts, gegen die von diesem ausgehende Nervenreizung, mit der zusammen die Seele die Empfindung producirt. Wie die Reaktion durch die Action unmittelbar hervorgerufen ist, so fällt sie zunächst auch unmittelbar mit ihr in Eins zusammen. In dieser unmittelbaren Einheit aber ist das Sich-unterscheiden noch nicht Bewußtseyn, sondern das erste unklare, unbestimmte Selbstgefühl, der bloße Anfang des Bewußtseyns. Zum Bewußtseyn wird es erst, indem die Empfindungen nicht mehr bloß von dem sie empfindenden Selbst, sondern auch von einander unterschieden werden. Ist nämlich das reelle Seyn in sich selbst unterschieden, ist es insbesondre eine Mannichfaltigkeit von natür-

lichen Dingen, so wird die Seele, hineingepflanzt in diese Mannichfaltigkeit und das Verhältniß des Zusammenwirkens mit den mannichfaltigen Dingen, auch zunächst und unmittelbar eine Mannichfaltigkeit von Empfindungen auf einmal haben, die, weil sie eben auf einmal, gleichzeitig von ihr producirt werden und sich ihr aufdrängen, nothwendig eine chaotische, unbestimmte, in sich verfließende Masse bilden werden. Die ersten unmittelbaren Empfindungen wird daher auch das empfindende Selbst nicht als einzelne, sondern nur als eine solche chaotische Masse empfinden und von sich selbst unterscheiden. Das erste unmittelbare Zusammenwirken des reellen Seyns der natürlichen Dinge mit unserm Denken wird also keine einzelnen bestimmten Empfindungen, sondern nur eine Gemeinempfindung, in welcher das reelle Seyn nur überhaupt als solches, d. h. nur als ein Andres, vom empfindenden Selbst Unterschiedenes, percipirt wird, zum Resultate haben. Erst allmählig werden in dieser chaotischen Masse einzelne Empfindungen sich besonders herausheben, sey es daß sie durch häufige Wiederholung sich markiren, oder daß das empfindende Selbst durch die Uebung seiner unterscheidenden Thätigkeit so viel an Schärfe und Bestimmtheit des Unterscheidens gewinnt, daß es in jener Masse die einzelnen Momente von einander zu sondern vermag. Wie dem auch sey, — denn es kommt uns hier nicht darauf an, diese psychologischen Fragen näher zu erörtern oder gar zur Entscheidung zu bringen, — genug, erst mit und in der Unterscheidung der einzelnen Empfindungen von einander wird jene unmittelbare Einheit, in welcher Aktion und Reaction, der Akt des Empfindens und der Akt des Unterscheidens zusammenfallen, sich auflösen, d. h. erst in und mit jener Unterscheidung wird unser Denken als das empfindende Selbst sich den mannichfaltigen einzelnen Empfindungen so gegenüberstellen, daß es sich selbst als die Einheit faßt (fühlt), welche die mannichfaltigen Empfindungen hat und eben als Einheit von dieser Mannichfaltigkeit nicht nur unterschieden ist, sondern selbstthätig sich unterscheidet. Denn indem die Reaction nicht mehr bloß das Sichunterscheiden des empfindenden Selbsts von der Empfindung überhaupt ist, sondern zugleich die Empfindung von andern Empfindungen unterscheidet, so unterscheidet sie sich in sich als dieser doppelte Akt. Eben damit aber löst sie selbst die unmittelbare Einheit ihrer selbst mit der Aktion auf.

Denn jenes doppelte Thun kann sich nur vollziehen, indem zugleich das Denken (das unterscheidende Selbst) beide Akte selber von einander unterscheidet. Eben damit aber unterscheidet und faßt (fühlt) es sich selbst nicht mehr bloß als das empfindende Selbst, — welches trotz seines Sich unterscheidens von der Empfindung doch mit letzterer zugleich in Eins zusammenfällt, — sondern als das unterscheidende Selbst, als dasjenige, welches die unterscheidende Thätigkeit übt oder vielmehr selbst ist, und als solche von allem Empfinden, Percipiren, Wahrnehmen ꝛc. kurz von der producirenden Thätigkeit unterschieden ist. Erst damit ist es Bewußtseyn, und vermag zum Selbstbewußtseyn sich zu erheben, indem es sich nicht bloß als unterscheidende Thätigkeit überhaupt faßt, sondern kraft dieser Thätigkeit sich selbst als Denken von allen einzelnen Gedanken und damit von allen Objekten und also schlechthin von allem was ist, unterscheidet und in diesem Unterscheiden zu dem bestimmten Gedanken seines eignen Wesens, seiner Beschaffenheit, seiner Natur, gelangt.

So sehen wir, fallen zwar zunächst und unmittelbar die producirende und unterscheidende Thätigkeit in der Production der ersten nothwendigen Gedanken (im Akte der bloßen Empfindung, der einfachen Perception) in Eins zusammen. Wir sehen aber auch, daß selbst die ersten, unmittelbaren Empfindungen wie das erste unmittelbare Selbstgefühl nicht möglich ist, ohne daß die unterscheidende Thätigkeit mit der producirenden als von ihr unterschiedener Thätigkeit zusammenwirkt. Erst mit und in dem Bewußtseyn treten beide auseinander, indem die unterscheidende Thätigkeit sich von der producirenden selbst unterscheidet. Worin besteht nun dieser Unterschied? worin das eigenthümliche Wesen beider und ihr gegenseitiges Verhältniß? Der Unterschied zweier Thätigkeiten kann zunächst und unmittelbar nur in ihren Thaten oder Produkten erkannt werden; denn nur darin zeigen sie sich als Thätigkeiten. Was nun die producirende Denkthätigkeit betrifft, so ist zuvörderst zu bemerken, daß unser Denken, sofern es alle seine Gedanken durch eigne Thätigkeit (wenn auch unter Mitwirkung des reellen Seyns) producirt, also alle vermittelst dieser Thätigkeit gleichsam nur aus dem dunkeln Schooße unserer Seele ans Licht des Bewußtseyns hervorzieht, auch alle seine Gedanken ursprünglich und vor diesem Akte schon

in sich tragen muß; mit andern Worten, daß das Produciren seiner Gedanken kein Schaffen aus Nichts ist, sondern vielmehr eine unter Mitwirkung des reellen Seyns sich vollziehende Entwickelung und Bewußtwerdung seines an sich schon in ihm liegenden Inhalts. Das reine Schaffen aus Nichts ist ein sich selbst vernichtender Widerspruch. Die Annahme aber des einseitigen Empirismus, wonach unser Denken, ursprünglich schlechthin inhaltsleer, an sich eine tabula rasa, nur durch Einwirkung des reellen Seyns zu einem Inhalt, zu Gedanken kommt, ist eine unmögliche Hypothese. Denn will der Empirismus nicht bestreiten, was sich nicht bestreiten läßt (und was er in der That auch selbst annimmt), daß unser Denken Thätigkeit sey, so kann er unmöglich leugnen, daß diese Thätigkeit auch zur Entstehung der ersten unmittelbarsten Gedanken (Empfindungen) mitwirken werde. Außerdem ist klar, kämen die ersten unmittelbaren Gedanken nur durch Einwirkung des reellen Seyns zu Stande und also von außen in unser Denken hinein, so könnte es dieselben nimmermehr als die seinigen fassen und weiter bearbeiten: sie wären in der That ein ihm Fremdes, Aeußerliches, und seine Thätigkeit könnte daher nur darauf gehen, diese Eindringlinge wieder loszuwerden. Endlich kann der Empirismus gerade das, was er erklären will, die Vorstellung von einem reellen Seyn außer uns, durch jene Hypothese schlechterdings nicht begreiflich machen. Denn werden die ersten unmittelbaren Gedanken nur durch das reelle Seyn erzeugt ohne Zuthun unsers Denkens, findet also letzteres sie nur in sich, nachdem sie so erzeugt sind, so kann es sie auch nur als in ihm gefundene Ingredienzien fassen; unmöglich erhält es dadurch eine Kunde von einem reellen Seyn außer ihm, unmöglich also kann sich in ihm die Vorstellung eines solchen Seyns erzeugen. Letztere kann offenbar nur entstehen, sofern und indem das reelle Seyn nicht durch erzeugte Gedanken, sondern im Zusammenwirken mit unserm Denken diesem selbst sich kund giebt. Die entgegengesetzte Annahme des einseitigen Idealismus, wonach unser Denken alle seine Gedanken allein und selbständig aus und durch sich selbst producirt, ist bereits durch alle unsere bisherigen Erörterungen von dem eignen Princip des Idealismus aus widerlegt worden. Außerdem leuchtet von selbst ein, daß der Idealismus eben so wenig die Vorstellung eines reellen Seyns außer

uns zu erklären vermag. Die Wahrheit ist, daß, wie das Samenkorn bereits an sich Pflanze ist, nur noch unentwickelt und ungegliedert, noch stoff- und keimartig, zugleich aber auch noch nicht Pflanze ist, sondern zur Pflanze nur unter Mitwirkung von reellen Substanzen, Kräften, Thätigkeiten außer ihm wird, so unser Denken zwar ursprünglich alle seine Gedanken stoff- und keimartig in sich enthält, aber gleichermaßen der Mitwirkung des reellen Seyns bedarf, um dieselben aus diesem unentwickelten, chaotischen Zustande in die gegliederte Form, in den Zusammenhang und die Ordnung eines menschlichen (vernünftigen) Bewußtseyns zu bringen. Wie dieß geschehe, wie überhaupt das Denken producirt, hat wie bemerkt, die Anthropologie und Psychologie auf Grund physiologischer Forschungen und genauer Selbstbeobachtung festzustellen. Wir haben hier nur die bereits fertigen Produkte der producirenden Denkthätigkeit zu betrachten, und zu fragen, wie dieselbe rein als solche, abgesehen von dem, was die unterscheidende Denkthätigkeit an ihnen thut, beschaffen seyen.

In dieser Beziehung leuchtet nun ein, daß das Produkt der producirenden Denkthätigkeit rein als das ihrige gefaßt, nichts andres seyn kann als der Gedanke seinem unmittelbaren positiven Inhalte nach, das Gedachte als ein Positives, als das was es an und für sich ohne Beziehung auf ein Andres und damit noch ohne alle Negation ist. Denn eben weil die producirende Denkthätigkeit producirt, Etwas setzt, so muß ihr Produkt auch unmittelbar ein Gesetztes, ein Positives seyn; und wird nur darauf gesehen, was sie rein als productiv thätig ohne Mitwirkung der unterscheidenden Denkthätigkeit hervorbringt, so kann ihr Produkt wiederum nur das Gedachte seyn als das, was es positiv, an und für sich ist ohne Beziehung auf ein Andres, ohne Einmischung eines Negativen. Denn alle Beziehung auf Andres, alle Negation involvirt, wie sich zeigen wird, den Unterschied und setzt unterscheidende Thätigkeit voraus. Insbesondre werden demnach die Produkte des nothwendigen, mit dem reellen Seyn zusammenwirkenden Denkens, also die nothwendigen (objektiven) Gedanken unmittelbar ebenfalls nur dasjenige ausdrücken, was wir als die positive Bestimmtheit des mitwirkenden reellen Seyns fassen müssen; das in ihnen Gedachte, ganz abgesehen davon, ob es dem reellen Seyn selbst entsprechen

möge oder nicht, — wird ebenfalls ein Positives, ohne Negation, ohne Bezüglichkeit auf Andres seyn. Aber dieses rein Positive ist nothwendig undefinirbar, unbeschreiblich, unsagbar, weil es, als ununterschieden von Andrem, nothwendig ein schlechthin Einfaches, Beziehungsloses und damit Unbestimmtes und Unbestimmbares ist. Das Einfache, weder in sich noch von Andrem Unterschiedene, läßt sich nicht definiren, weil Alles, wodurch es definirt oder bestimmt werden könnte, entweder ein Andres seyn müßte und als solches das Einfache nicht ausdrücken würde, oder nur ein Wort, ein Zeichen für die Sache seyn könnte, das als solches die Sache selbst als schon bekannt voraussetzen würde. Die ersten einfachen Perceptionen, die ersten einfachen s. g. Qualitäten der Dinge, wie Blau, Roth, Hart, Weich ꝛc., müssen daher von Jedem selbst percipirt werden, wenn ihm klar seyn soll, was ihre Namen bezeichnen; Niemand vermag es ihm zu sagen. Ja jede für sich genommen, ohne Unterscheidung von irgend einer andern, würde sich nicht nur nicht definiren lassen, sondern auch für unser Gefühl und Bewußtseyn selbst ein durchaus Unbestimmtes und Unbestimmbares seyn. Wäre schlechthin Alles, was wir sehen, blau, so würden wir zwar an sich noch immer die bestimmte eigenthümliche Affektion unsers Sehnerven haben, welche jenes Positive der blauen Farbe in unserer Empfindung ausdrückt und dasjenige bezeichnet, worin blau eben blau ist. Aber diese Affektion würde für uns durchaus unbestimmt und unbestimmbar seyn, weil sie von keiner andern Affektion unsers Sehnerven sich unterschiede. Wir würden keinen Namen dafür haben, der Blau als bestimmte Farbe bezeichnete, sondern nur einen solchen, der es als Perception unsers Gesichts von den Perceptionen des Gehörs, Geruchs ꝛc. unterschiede; und hätten wir statt unserer fünf Sinne nur den Einen des Gesichts, so würden wir gar keinen Namen für dieß allgemeine Blau haben, weil es dann schlechthin unbestimmt und unbestimmbar für uns bliebe und uns überhaupt nur zum Bewußtseyn kommen würde, sofern wir es als Objektives, Reelles-überhaupt von unserm percipirenden Selbst unterschieden. — Was von den ersten einfachsten Perceptionen gilt, gilt nothwendig auch von den complicirten Anschauungen und Vorstellungen, in denen wir eine Mannichfaltigkeit einfacher Perceptionen als die Bestimmtheit Eines Objekts zur Einheit (Ganzheit) zusammenfassen. Auch diese Einheit erhält ihre Be-

stimmtheit für unser Bewußtseyn wiederum nur dadurch, daß wir sie von andern Einheiten (und natürlich von uns selbst) unterscheiden. Mithin kann schlechthin Nichts Inhalt unsers Bewußtseyns, Gegenstand unsers Denkens seyn, von dem nicht dasselbe gälte. Dies ist der Sinn des von mir aufgestellten Satzes, daß wir nur in Unterschieden denken (den Lotze nur bestreitet, weil er ihn mißverstanden hat). Nachdem bereits ein Gedanke oder Objekt vermittelst der unterscheidenden Denkthätigkeit jene nothwendige Bestimmtheit für unser Bewußtseyn erhalten hat, können wir freilich in die Betrachtung desselben für sich allein uns vertiefen, ohne es von andern Objekten zu unterscheiden. Aber diese Betrachtung ist dann nur auf die Bestimmtheiten gerichtet, welche das Objekt durch Unterscheidung von andern Objekten bereits für unser Bewußtseyn hat, und kann wohl bewirken, daß wir dieselben klarer und deutlicher erfassen, nicht aber, daß wir irgend eine neue Bestimmtheit entdecken: eine solche kann uns wiederum nur dadurch zum Bewußtseyn kommen, daß wir sie von andern Bestimmtheiten unterscheiden. Auch die abstraktesten Begriffe, wie Seyn, Qualität, Ding ꝛc. können nicht von uns aufgefaßt, Inhalt unsers bewußten Denkens werden, ohne daß wir sie von einander oder von andern Begriffen unterscheiden.

Sonach erhellet: die producirende Denkthätigkeit rein als solche giebt zwar allein dem Gedanken seinen positiven Inhalt, dem gedachten Objekte seine positive Bestimmtheit; sie insbesondre giebt uns allein positive Kunde von dem reellen Seyn, das mit ihr zur Erzeugung unserer objektiven Gedanken zusammenwirkt. Aber dieses Positive rein als solches, ist für uns nothwendig ein schlechthin Unbestimmtes und Unbestimmbares. Erst durch seine Unterscheidung von Andrem d. h. erst durch Zuthun der unterscheidenden Thätigkeit, erhält es diejenige Bestimmtheit, die es fähig macht, vom Bewußtseyn aufgefaßt und von der Sprache ausgedrückt zu werden. Beide Thätigkeiten unterscheiden sich mithin dadurch von einander, daß die producirende dem Gedanken den positiven, aber in seiner Unmittelbarkeit unbestimmten Inhalt und insofern den bloßen Stoff liefert, die unterscheidende dagegen diesem Stoffe erst seine Bestimmtheit

und damit dem Gedanken die Form giebt, unter der er allein zum Bewußtseyn kommt *).

Sofern nun irgend ein Positives, ein Inhalt, ein Stoff bereits da seyn muß, wenn ihm eine Bestimmtheit, eine Form gegeben werden soll, so folgt weiter, daß die unterscheidende Denkthätigkeit von der producirenden insofern abhängig ist, als sie ohne die Wirksamkeit der letzteren nichts zu unterscheiden hätte und daher unthätig seyn müßte. Es folgt aber auch, daß umgekehrt die producirende Thätigkeit von der unterscheidenden ab-

*) Der Stoff oder das Positive, das wir als positive Bestimmtheit des reellen Seyns fassen, wird uns, wie bemerkt, als Inhalt der unmittelbar nothwendigen Gedanken geliefert, d. h. in unsern Empfindungen und Gefühlen. Nun ist schon oben gezeigt, daß die unterscheidende Thätigkeit auch beim bloßen Empfinden durch Unterscheidung der Empfindung von unserm empfindenden Selbst mitwirken muß, wenn überhaupt vom Empfinden die Rede seyn soll. Sie ist es aber auch, durch welche allein die Empfindungen zu Wahrnehmungen und diese zu Anschauungen erhoben werden. Sofern nämlich in der Empfindung, weil sie nur unter Mitwirkung eines Andern (eines reell Seyenden) entsteht, nothwendig auch dieses Andre als solches sich uns kund giebt, so ist zwar schon die Empfindung selbst in sich unterschieden a) als die rein subjektive Affektion, die eben nur unser afficirtes Organ selbst ist, sofern damit zugleich unsere empfindende Seele afficirt wird, und b) als das Objektive, das in dieser Affektion sich kundgiebt: jene ist gleichsam wiederum der Stoff, der seine Form, seine Bestimmtheit, durch das reelle Seyn erhält. Aber diese unterschiedlichen Momente der Empfindung kommen uns nicht zum Bewußtseyn, wenn nicht unsere unterscheidende Thätigkeit sie von einander wie von unserm empfindenden Selbst unterscheidet: erst indem sie das Objektive der Empfindung von der subjektiven Affektion unterscheidet, werden wir eines Objektiven uns bewußt, d. h. wir nehmen Etwas wahr, wir haben eine Wahrnehmung oder Perception im engern Sinne. Die Wahrnehmung ist indeß noch nicht Anschauung, weil sie das Objektive noch nicht in seiner unterscheidenden Bestimmtheit von andrem Objektiven, sondern nur als ein Objektives überhaupt in seinem Unterschiede von dem bloß Subjektiven der Affektion faßt. Erst indem unsere unterscheidende Denkthätigkeit weiter dieses Objektive von anderm Objektiven, das wir ebenfalls wahrnehmen, unterscheidet und es damit in seiner objektiven Bestimmtheit sowohl andern Objekten, wie unserer Subjektivität gegenüber faßt, wird die Wahrnehmung zur Anschauung. Die Darstellung der Logik wird zeigen, wie dieß Unterscheiden nur vermittelst der logischen Kategorieen möglich ist, und wie wiederum vermittelst ihrer von den Anschauungen aus Begriffe durch weiteres Unterscheiden entstehen.

hängig ist, sofern ohne letztere keines ihrer Produkte zum Bewußtseyn kommen würde. Wird daher das Denken als diejenige Thätigkeit gefaßt, die ihrer Thaten (Gedanken) sich bewußt ist, so leuchtet ein, daß ohne die unterscheidende Thätigkeit das Denken nicht Denken wäre. Daraus folgt indeß keineswegs, daß die producirende Thätigkeit schlechthin Nichts produciren könnte, das nicht auch vermittelst der unterscheidenden Thätigkeit zum Bewußtseyn käme; es folgt nicht, daß schlechthin Alles, was die producirende Thätigkeit unsers Denkens hervorbringt, uns vermittelst der unterscheidenden Thätigkeit auch zum Bewußtseyn kommen müßte. Unser Denken, sofern es von Natur in das Verhältniß des Zusammenwirkens mit dem reellen Seyn gesetzt und daher von letzterem zum Produciren necessitirt ist, wird im Gegentheil Vieles produciren können, das uns nicht zum Bewußtseyn kommt, weil eben nur die producirende Thätigkeit, nicht aber auch die unterscheidende unmittelbar durch das reelle Seyn necessitirt ist.

Dieß ist ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen beiden. Die unterscheidende Thätigkeit kann nicht unmittelbar durch das reelle Seyn necessitirt seyn, weil der Gedanke erst producirt seyn muß, bevor er in sich oder von Andrem unterschieden werden kann, und weil die unterscheidende Thätigkeit gar nicht auf das reelle Seyn, sondern nur auf den Gedanken geht. Sie hat es, wie gezeigt, überhaupt nur damit zu thun, die Gedanken zum Bewußtseyn zu bringen, d. h. vom Denken (Ich) zu unterscheiden; und nur weil dieselben, ohne zugleich von einander unterschieden zu werden, nicht diejenige Bestimmtheit haben, die sie fähig macht, in ihrer Mannichfaltigkeit vom Bewußtseyn aufgefaßt zu werden, hat sie dieselben auch von einander zu unterscheiden. Es leuchtet von selbst ein, daß eine Mannichfaltigkeit gar nicht als solche aufgefaßt, nicht als solche zum Bewußtseyn gebracht werden kann, ohne daß die unterscheidende Denkthätigkeit die mehreren Gedanken nicht bloß vom Denken, sondern zugleich von einander unterscheidet: nur durch ihre Unterschiedenheit sind sie mehrere, mannichfaltige. Während also die producirende Thätigkeit mit dem reellen Seyn zusammenwirkt und dadurch mit ihm in Connex tritt, hat die unterscheidende gar keine unmittelbare Verbindung mit dem reellen Seyn: indem ich Blau von Roth unterscheide, wirkt mein Denken weder auf das

reelle Seyn noch mit ihm zusammen, sondern sein Gegenstand ist die Empfindung, die durch die beiden Farben (durch das Licht) im Zusammenwirken mit meinem Sehorgane hervorgerufen worden; nur diese beiden Empfindungen unterscheide ich von einander. Beide sind zwar bereits an sich unterschieden, d. h. jede hat ihre besondre positive Bestimmtheit, die von dem mitwirkenden reellen Seyn, sofern es selbst ein Bestimmtes, Unterschiedliches ist, herrührt, und die unterscheidende Denkthätigkeit hat nur diesen an sich schon gesetzten Unterschied nachzuunterscheiden d. h. durch das ihr eigenthümliche Thun (des Beziehens, Vergleichens rc.) den gesetzten Unterschied zum Bewußtseyn zu bringen. Insofern ist sie zwar mittelbar von der Wirksamkeit des reellen Seyns abhängig, aber eben nur mittelbar, nur vermittelst der unterschiedlichen positiven Bestimmtheit, welche die von der producirenden Denkthätigkeit erzeugten Gedanken durch das dabei mitwirkende reelle Seyn erhalten haben. Wirkt sonach die unterscheidende Thätigkeit nur innerhalb des Denkens selbst, indem sie eben nur die Gedanken von einander wie vom Denken zu unterscheiden hat, so ist klar, daß sie nicht vom reellen Seyn necessitirt, veranlaßt, sollicitirt seyn kann. Das Motiv ihrer Wirksamkeit ist vielmehr die Natur des Denkens selbst. Sofern es die Naturbestimmtheit unsers Denkens ist, sich vom ersten Selbstgefühle aus zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zu erheben, so liegt darin eine Nothwendigkeit für dasselbe, unterscheidend thätig zu seyn. Aber diese Nothwendigkeit liegt eben nur in ihm selbst, ist nicht, wie die Production der unmittelbar nothwendigen Gedanken, ein Genöthigtwerden von außen durch ein Andres, sondern eine innere Nöthigung, und betrifft mithin nie den einzelnen Akt der Unterscheidung, sondern immer nur das Unterscheiden überhaupt. (Ich bin nie genöthigt, gerade dieses Objekt von jenem andern zu unterscheiden, ich kann vielmehr unter den mannichfaltigen Objekten, unter den mannichfaltigen Perceptionen, Anschauungen, Vorstellungen, Begriffen, beliebig wählen, welche ich ins Auge fassen, d. h. von andern wie von mir selbst unterscheiden und damit mir zum Bewußtseyn bringen oder in dasselbe zurückrufen will. Wohl aber bin ich genöthigt, überhaupt irgend welche Gedanken von einander wie von mir selbst zu unterscheiden, weil ich ohne dieß aufhören würde, der Dinge wie meiner selbst mir be-

wußt zu seyn, d. h. weil das Bewußtseyn eben nur Ausdruck und Ausfluß der unterscheidenden Denkthätigkeit ist.)

Dieses Nicht-genöthigtseyn der unterscheidenden Denkthätigkeit im einzelnen Falle, diese ihr gelassene Möglichkeit, unter den Objekten ihrer Wirksamkeit in jedem einzelnen Falle zu wählen und damit beliebig zu bestimmen, welche sie ins Bewußtseyn bringen und resp. zurückrufen will, ist, positiv ausgedrückt oder als Vermögen gefaßt, die s. g. Spontaneität unsers Denkens, auf der, wie sich leicht zeigen ließe, unsere Freiheit im theoretischen wie im praktischen Gebiete (unsere s. g. Geistesfreiheit, Denk-, Glaubensfreiheit, wie unsere Willensfreiheit) ihrem letzten Grunde nach ruht. Wir müssen indeß diesen Punkt, da er nicht unmittelbar in die Probleme der Logik eingreift, den Erörterungen der Psychologie und resp. Moralphilosophie überlassen.

Von dieser Spontaneität der unterscheidenden Denkthätigkeit ist aber auch unser Wissen und Erkennen nach Ursprung und Umfang, Zusammenhang und Ordnung, abhängig. Zunächst leuchtet von selbst ein, daß, wenn unser Bewußtseyn, wie gezeigt, nur in und mit der unterscheidenden Denkthätigkeit zu Stande kommt, auch nur vermittelst ihrer unser Wissen überhaupt zu Stande kommen kann. Denn wir wissen nur, was uns zum Bewußtseyn kommt; Wissen ohne Bewußtseyn ist eine contradictio in adjecto. Außerdem ist gezeigt worden, daß zwar durch unsere producirende Denkthätigkeit das Positive in aller Empfindung, Perception, Wahrnehmung, unmittelbar gesetzt ist und daß in ihm allein das an sich seyende Reelle nach Existenz und Beschaffenheit ein Für-uns-Seyendes wird, daß aber dieses Positive für sich allein insofern unbestimmt und unauffaßbar ist, als es nur durch die unterscheidende Thätigkeit diejenige Bestimmtheit erhält, die es fähig macht, uns zum Bewußtseyn gebracht und mit Bewußtseyn aufgefaßt zu werden, daß also auch nur mittelst der unterscheidenden Thätigkeit die Existenz und Beschaffenheit des Reellen uns zum Bewußtseyn kommt. Nun ist aber unser Wissen nur Wissen, sofern es von einem reellen Seyn weiß, d. h. es ist Denken mit der (unmittelbaren oder vermittelten) Gewißheit, daß das Gedachte kein bloß Gedachtes sey, sondern ein reelles Seyn ihm entspreche: nur dieß nennen wir Wissen. Ob und wie eine solche

Uebereinstimmung möglich sey, hat die Lehre vom Wissen, die Fundamental-Philosophie, näher zu erörtern. Genug wir haben im Wissen diese Gewißheit: wir finden uns, sey es durch die Natur unsers Denkens oder durch das mit ihm zusammenwirkende reelle Seyn, zu der Annahme genöthigt, daß der Wirkung immer ihre Ursache entspreche, also auch unserm Gedanken das reelle Seyn, welches zu ihrer Produktion mitgewirkt hat; das Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit, das mit diesen Gedanken sich unmittelbar verknüpft, ist jene Gewißheit. Kommen nun unsere, dem reellen Seyn entsprechenden objektiven Gedanken uns nur zum Bewußtseyn vermittelst der unterscheidenden Denkthätigkeit, so folgt, daß von ihr und der Art, wie sie sich vollzieht, der ganze Inhalt unsers Wissens, weil unsers Bewußtseyns, abhängt. Da sie nun in keinem einzelnen Falle necessitirt, ihr Thun vielmehr insofern ein spontanes, freies ist, als es von uns abhängt, welche Gedanken wir unterscheiden und ob wir dabei mit Sorgfalt und Genauigkeit, oder oberflächlich, nachlässig zu Werke gehen wollen, so leuchtet ein, daß in diese insofern selbst willkührliche Thätigkeit leicht die Denkwillkühr (die von unsern Trieben, Neigungen, Absichten rc. gelenkte Einbildungskraft) eingreifen und das Resultat derselben für unser Bewußtseyn alteriren kann. Darauf beruht in letzter Quelle aller Irrthum, d. h. das bloß vermeintliche Wissen, das in Wahrheit kein Wissen ist, weil sein Inhalt dem reellen Seyn nicht entspricht. Ich sehe z. B. in einiger Entfernung einen Menschen und halte ihn für meinen Freund X.; indem er aber näher kommt, erkenne ich, daß es mein Freund X. nicht ist. Wodurch entstand der Irrthum? Nicht durch die beschränkte Perceptionsfähigkeit meiner Sinne: denn daraus folgte nur, daß ich wegen der zu weiten Entfernung nur eine unbestimmte menschliche Gestalt sah. Auch nicht durch die Aehnlichkeit, die diese Gestalt mit der meines Freundes haben mochte; denn dadurch konnte ich wohl zu der Vermuthung, daß es mein Freund seyn könne, nicht aber zu der Ueberzeugung, daß er es wirklich sey, geführt werden. In Wahrheit nur dadurch, daß in meine unterscheidende Thätigkeit, vermittelst deren ich mir die gesehene Gestalt in der Eigenthümlichkeit ihrer Umrisse, ihrer Haltung, Färbung rc. zum Bewußtseyn brachte, meine Einbildungskraft (erregt von der Aehnlichkeit des Fremden mit meinem Freun-

de oder von dem Wunsche diesem zu begegnen, und unterstützt von der Undeutlichkeit der Wahrnehmung) sich einmischte und bewirkte, daß die Unterscheidung ungenau vollzogen wurde und ihr Resultat mit dem von der Einbildungskraft producirten Bilde meines Freundes für mein Bewußtseyn sich identificirte. Wie dieser Fall einer s. g. Sinnentäuschung (die in der That gar nicht stattfand), so beruhen nicht nur alle ähnlichen Irrthümer, sondern auch aller Irrthum in unsern Folgerungen, Schlüssen, Beweisführungen auf demselben Grunde. Denn wie die Gewißheit und Evidenz der unmittelbaren Anschauung nur daher rührt, daß uns das reelle Seyn nöthigt, die Anschauung zu haben und resp. das Angeschaute so und nicht anders anzuschauen, so beruht, wie gezeigt, die Gewißheit aller Folgerung und Beweisführung auf dem Zusammenwirken nothwendiger (gewisser oder evidenter) Gedanken mit unserm reflektirenden Denken: diese Gedanken vertreten hier die Stelle des reellen Seyns der unmittelbaren Anschauung, indem sie, wie letzteres, im Zusammwirken mit unserm reflektirenden Denken wiederum andre Gedanken mit Nothwendigkeit erzeugen. Aber auch letztere kommen uns wiederum nur zum Bewußtseyn vermittelst der unterscheidenden Denkthätigkeit. Mithin kommt es auch hier darauf an, ob die Unterscheidung mit Sorgfalt und Genauigkeit von uns vollzogen wird. Auch hier wiederum wird es möglich seyn, daß die Denkwillkühr sich einmischt, und zwar um so leichter, als die Richtigkeit der Folgerung zugleich von der Schärfe und Bestimmtheit abhängt, mit der wir die ersten Gedanken, die Prämissen der Folgerung, auffassen: je unbestimmter diese gefaßt sind, desto unbestimmter werden auch die durch ihre Mitwirkung hervorgerufenen neuen Gedanken seyn, desto leichter also von der Einbildungskraft alterirt und mit ihren untergeschobenen Gebilden identificirt werden können. Daher ist der Irrthum im Folgern und Beweisen noch häufiger als beim Anschauen und Beobachten.

Sonach ergiebt sich, daß der Irrthum nur vermieden werden kann, wenn mit größtmöglicher Aufmerksamkeit und Sorgfalt die unterscheidende Denkthätigkeit geübt und die Einmischung der Denkwillkühr abgehalten wird. Beides steht in unserer Macht. Mithin hängt die irrthumsfreie Erkenntniß, soweit sie uns überhaupt möglich ist, und somit unser Wissen in Beziehung auf die Wahrheit seines Inhalts, durch die es allein Wissen ist, von

jener Spontaneität, welche der unterscheidenden Denkthätigkeit eigen ist, und damit von unserer Selbstbestimmung ab. Aber auch die Ausbreitung und Vertiefung, die extensive und intensive Größe unsers Wissens, der Zusammenhang und die Ordnung wie der Werth und die Bedeutung seines Inhalts, unterliegt insofern unserer Selbstbestimmung, als es von uns abhängt, ob wir über den Kreis des unmittelbar Gegebenen hinaus weiter forschen und worauf wir unsere Forschung richten wollen. Denn das Forschen, d. h. die Denkthätigkeit, welche auf Erweiterung unseres Wissen oder auf genauere Bestimmung seines Inhalts, Zusammenhangs ꝛc. geht, ist keine Nothwendigkeit für uns. Wir haben wohl einen s. g. Wissenstrieb (dessen Ursprung und Wesen die Psychologie zu erörtern hat); aber eben weil er ein bloßer Trieb, keine Nöthigung für unser Denken ist, steht er wie alle Triebe unter der Botmäßigkeit unserer Selbstbestimmung. Will das Forschen entweder nur zum Bewußtseyn bringen, was noch nicht in ihm enthalten, oder das bereits in ihm Enthaltene, durch genauere Betrachtung nach Form und Wesen, Ursprung und Zusammenhang ꝛc. für das Bewußtseyn näher bestimmen, so hängt es nothwendig von unserer Selbstbestimmung ab, weil alles Bestimmen für unser Bewußtseyn wie unser Bewußtseyn selbst auf der unterscheidenden Denkthätigkeit beruht. Auf ihr beruht aber auch alle Ordnung, aller Zusammenhang in unserm Bewußtseyn. Denn keine Ordnung ohne Eintheilung oder Gliederung, und keine Eintheilung ohne Unterscheidung. Wir werden indeß im Folgenden erst näher nachweisen können, wie nur dadurch, daß unsere unterscheidende Thätigkeit nach gewissen Verhältniß- und Ordnungskategorieen thätig ist, Zusammenhang und Ordnung im reellen Seyn von uns erkannt und in unserm Bewußtseyn hergestellt wird.

Hier kam es uns bloß darauf an, zu zeigen, in welchem Verhältnisse unsere unterscheidende Denkthätigkeit zur producirenden steht und welch' große Bedeutung die erstere beanspruchen darf. Hat sie diese Bedeutung für unser Wissen, so hat sie sie auch für unser Wollen und Handeln, für die moralische Seite unsers Wesens. Denn einerseits kann nur einem bewußten Wollen und Handeln der Name des Handelns und Wollens beigelegt werden, andrerseits können die Begriffe von Gut und Böse (ihr Ursprung sey welcher er wolle), das moralische Wohl-

gefallen und Mißfallen, die moralische Werthbestimmung, ja selbst die Gefühle der Lust und Befriedigung, der Liebe, der Achtung, Verehrung ꝛc., nur Principien, Motive, Normen unsers Wollens und Handelns seyn, sofern wir Gut und Böse, Lust und Unlust, Werth und Unwerth, unterscheiden. Von der Sicherheit, Feinheit und Schärfe, mit der diese Unterscheidung nicht nur im Allgemeinen, begrifflich, sondern in jedem einzelnen Falle der moralischen Selbstbestimmung vollzogen wird, d. h. von der s. g. Zartheit unsers Gewissens, ist nothwendig die Reinheit und Festigkeit unsers moralischen Wandels bedingt. Wir können überhaupt nicht wollen und handeln, ohne die Handlung vom Willen und den Willen von den bloßen Trieben, Neigungen, Begierden, und wiederum ohne den Entschluß von der Absicht, die Handlung von ihrem Zwecke, den Zweck von den Mitteln zu unterscheiden: sonst wollen wir nicht, sondern folgen, wie die Thiere, einem bloßen Triebe oder Gelüste; sonst handeln wir nicht, sondern sind, wie das Thier, bloß Ursache eines Geschehens. —

---

Wenn ich nun behaupte, daß die Logik die Wissenschaft von diesem einen wesentlichen Faktor unsers ganzen Geisteslebens, von der Thätigkeit des Unterscheidens sey, daß sie also nur den Begriff des Unterscheidens überhaupt, die Art und Weise, wie die unterscheidende Thätigkeit sich vollzieht, und insbesondere die Gesetze und Normen, nach denen sie thätig ist, wissenschaftlich festzustellen habe, so bin ich mir sehr wohl bewußt, daß dieß Vielen höchst paradox klingen wird. Man hat sich zu sehr gewöhnt, das Denken überhaupt, wenn auch nur gefaßt als die Begriffe-bildende, urtheilende, schließende Thätigkeit unsers Geistes, der Logik als Sphäre ihrer wissenschaftlichen Arbeit zuzuweisen; die Unterscheidung zwischen der producirenden und unterscheidenden Denkthätigkeit ist, wenn auch keineswegs neu, doch noch nie der Logik principiell zu Grunde gelegt worden. Jener Schein des Paradoxen kann nur schwinden durch ein näheres Eingehen auf die Sache selbst: er kann nicht schon hier, in der Einleitung, sondern nur durch die wissenschaftliche Darstellung selber beseitigt

werden. In ihr wird sich zeigen, daß alle Begriffsbildung, alles Urtheilen und Schließen nur auf der unterscheidenden Denkthätigkeit und der Anwendung ihrer Gesetze beruht, daß also die alte s. g. formale Logik, sofern ihr Kern die Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen war, in der That nur innerhalb des Gebiets der unterscheidenden Denkthätigkeit sich bewegte, und schon darum mangelhaft bleiben mußte, weil sie bloß einen Theil dieses Gebiets wissenschaftlich bearbeitete. Eben so leuchtet ein, daß das s. g. reine Denken Hegels, das Denken im Elemente der Abstraktion oder das Denken an und für sich, abgesehen von allem Inhalte, also das Denken, das nicht seine Gedanken, sondern sich selbst rein als Denken faßt, betrachtet und bestimmt, in Wahrheit nur die unterscheidende Denkthätigkeit seyn kann. Denn nur bei dieser läßt sich von den Gedanken insofern absehen, als sie, obwohl immer mit Gedanken beschäftigt, doch zugleich bei dieser Beschäftigung stets auf dieselbe Weise nach allgemeinen, sich gleichbleibenden Gesetzen und Normen verfährt, und somit dieses ihr Verfahren, abgesehen von den Gedanken, denen es gilt, für sich betrachtet und wissenschaftlich festgestellt werden kann. Es wird sich zeigen, daß die allgemeinen Bestimmungen, die das reine Denken Hegels sich selber giebt, die logischen Kategorieen, nur die allgemeinen Principien, Normen, Kriterien sind, nach denen die unterscheidende Denkthätigkeit verfährt, daß also auch das s. g. reine Denken, mit dem es nach Hegel die Logik zu thun hat, in Wahrheit nichts anders als die unterscheidende Denkthätigkeit ist. Wäre das Denken bloß Gedanken producirende, nicht zugleich auch unterscheidende Thätigkeit, und wäre letzere nicht gleichgültig gegen die Beschaffenheit und Entstehung der Gedanken, stets auf dieselbe Weise nach denselben allgemeinen Gesetzen und Normen thätig, so wäre die Selbstbetrachtung oder Selbstbestimmung des Denkens in jener Abstraktion von allem Inhalte offenbar schlechthin unmöglich, weil Nichts zu betrachten und zu bestimmen übrig bliebe.

Damit soll indeß das Hegelsche Verfahren keineswegs gerechtfertigt seyn. Es ist vielmehr ein durchaus willkührliches, unhaltbares, weil Hegel das s. g. reine Denken auch nicht einmal als unterscheidende Thätigkeit ausdrücklich anerkennt, vielmehr auch von dieser Bestimmung des Denkens gleichermaßen, wie von allem Denkinhalte, abstrahiren will. Damit aber abstra-

hirt er in der That vom Denken selbst, und das, was ihm übrig bleibt, ist kein Denken mehr, sondern das reine undenkbare, unmögliche Nichts, das schlechthin Bestimmungslose, das weder seyn noch gedacht werden kann. Indem er dann gleichwohl dieses schlechthin Bestimmungslose für die erste, abstrakteste Bestimmung des Denkens, für das Seyn, erklärt, so entsteht weiter das widersinnige Resultat, daß die logischen Kategorieen sämmtlich als Wesensbestimmungen des Denkens, als Momente seines Begriffs erscheinen, daß also das Denken nicht nur das Seyn, Werden, Daseyn, sondern auch die Qualität, die Quantität, das Maaß und der Grad, das Wesen und die Erscheinung ꝛc. selbst seyn soll. Dieses Denken, das in Wahrheit offenbar nur das abstrahirende und in seiner Abstraktion sich selbst betrachtende menschliche Denken ist, wird ohne Weiteres mit dem absoluten Denken identificirt und dadurch den Kategorieen die allgemeine reale Gültigkeit vindicirt, die sie sonst nicht beanspruchen könnten. Die Kategorieen selbst, obwohl angeblich Selbstbestimmungen des reinen Denkens, sollen doch in einem immanenten Processe der Selbstentwickelung gleichsam sich selbst setzen oder aus sich selbst resultiren, indem jede von selbst in ihren Gegensatz (Negation) übergeht und mit ihm zu einer höheren Einheit sich vermittelt. Daß diese s. g. dialektische Selbstentwickelung in der That keine ist, sondern überall nur mit Hülfe der Erfahrung, mittelst allerlei willkührlichen Suppositionen und Einschiebsel zu Stande gebracht wird, daß überhaupt nach Hegel die Logik, mit der Metaphysik identificirt, eine ganz unhaltbare Stellung, die Kategorieen eine falsche Fassung und Bedeutung erhalten, ist so oft zur Evidenz dargethan und das ganze Verfahren Hegels so vielseitig und gründlich widerlegt worden, daß es für den unbefangenen Forscher keiner neuen Erörterung bedarf. *) Auf den Hauptpunkt, auf Hegels Ansicht vom Wesen der Kategorieen und damit der Logik selbst, werden wir ohnehin im Verlauf unserer Darstellung zurückkommen.

Diesem ganz willkührlichen, haltlosen Verfahren der s. g.

---

*) Ich verweise auf die Kritiken von Ph. Fischer, Fichte, Chalybäus, Sengler, Trendelenburg und von mir selbst (Das Grundprincip der Phil. I, 675 ff. Ueber Princip und Methode der Hegel'schen Philosophie. Halle 1841.).

speculativen Logik gegenüber erscheint die alte formale Logik nüchtern und besonnen. Sie laborirt indeß ihrerseits an dem entgegengesetzten Fehler. Während ihre speculative Schwester, um rein voraussetzungslos aufzutreten, in das angeblich metaphysische Prius alles Seyns und Denkens zurückgreift, eben damit aber nur das leere Nichts erfaßt, macht die formale Logik Voraussetzungen, welche, wenn man ihr auch keineswegs das Recht, Lehrsätze aus einer Philosophia prima (der Lehre vom Wissen) zu entnehmen, bestreiten kann, doch nicht von ihr gemacht werden dürfen, weil sie bereits selbst logische Thätigkeit enthalten, also die Logik ihr selber voraussetzen. Möge sie von den Begriffen oder von den Urtheilen als dem ihr gegebenen, von ihr zu bearbeitenden Stoffe ausgehen, sie kann weder das Eine noch das Andre thun, ohne dem eben erwähnten Widerspruche zu verfallen. Denn weder der Begriff noch das Urtheil entsteht auf bloß psychologischem Wege, so daß die Logik, dieß psychologisch Gegebene nur aufzunehmen und demnach nur zu ermitteln hätte, welche Begriffe, welche Urtheile — ganz abgesehen von der Realität ihres Inhalts — als formell wahr oder unwahr anzusehen seyen, d. h. welche vor den s. g. Gesetzen des Denkens sich rechtfertigen lassen, welche nicht. Der Begriff und das Urtheil entstehen vielmehr selbst nur mit Hülfe der logischen Funktionen unsers Denkens; der Begriff ist selbst eine logische Kategorie; und der logisch falsche Begriff, das logisch falsche Urtheil ist gar kein Begriff, gar kein Urtheil. Es bedarf wenigstens keiner besondern Wissenschaft, um darzuthun, daß der Begriff, dessen Momente sich widersprechen (zum Beispiel der Begriff eines viereckigen Kreises), oder das Urtheil, dessen Prädicat dem Subjekte widerspricht (z. B. der Mohr ist weiß), falsch ist. Es bedarf eben so wenig einer besondern Wissenschaft, um die logisch wahren Begriffe, Urtheile und Schlüsse von den falschen auszusondern, und nach Umfang, Form 2c. in gewisse Klassen einzuordnen. Das wissenschaftliche wie das praktische Interesse fordert vielmehr vor Allem nachzuweisen, wie logisch wahre Begriffe, Urtheile, Schlüsse zu Stande kommen, und wie es trotz der logischen Denkgesetze doch möglich ist, im einzelnen Falle falsche Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu bilden, — worin also das logische Verfahren bei der Bildung unserer Begriffe, Urtheile und Schlüsse besteht d. h. die logi-

sche Denkthätigkeit selbst, die Art und Weise wie sie sich vollzieht, die Gesetze und Normen, nach denen sie thätig ist, wissenschaftlich festzustellen. Weil die formale Logik diese Untersuchung bisher vernachlässigte oder nicht tief genug erfaßte, darum stand sie bei vielen Denkern schon vor dem Auftreten der speculativen Logik in einem gewissen Mißkredit, und vermochte den Uebergriffen der letztern nur geringen Widerstand entgegenzusetzen. Darauf weisen auch alle die Gebrechen und Uebelstände zurück, die ihr nicht nur von ihren Gegnern, sondern auch von ihren Freunden gemacht worden sind. Trendelenburg hat ganz Recht, wenn er die Definition, welche die formale Logik von der Wahrheit zu geben und an die Spitze ihrer Erörterungen zu stellen pflegt: „Uebereinstimmung des Gedankens mit seinem Gegenstande", für ungenügend erklärt. Denn will die formale Logik nach der Realität und Objektivität gar nicht fragen, will sie weder den Begriff der Objektivität eines Gedankens selbst noch die damit zusammenhängenden Begriffe der Gewißheit und Evidenz näher erörtern, so kann ihr jene Definition nicht die Uebereinstimmung des Gedankens mit dem reellen Seyn, sondern mit dem selbst nur gedachten Inhalte des Gedankens bezeichnen. Dann aber sagt sie nur aus, daß der Gedanke, wenn er ein wahrer seyn soll, mit seinem eignen Inhalte übereinstimmen müsse oder, was dasselbe ist, seinem eignen Inhalte nicht widersprechen dürfe, d. h. die ganze Definition ist offenbar nur ein Ausfluß und Ausdruck des logischen Gesetzes der Identität und des Widerspruchs, und besagt nichts anders als: Wahr ist, was sich nicht widerspricht. Allein dieses logische Gesetz, sein Ursprung, seine Bedeutung und Gültigkeit, die Tragweite seiner Berechtigung und insbesondre das Recht, den Begriff der Wahrheit mit dem Begriff des Uebereinstimmenden, Widerspruchsfreien zu identificiren, muß offenbar selbst erst innerhalb der Logik erörtert und festgestellt, kann unmöglich von ihr vorausgesetzt und zur Basis ihrer Erörterungen gemacht werden; sonst würde sie eben ihren eignen Inhalt und damit die Logik ihr selber voraussetzen. Ferner: Entstehen, wie die formale Logik will, die Begriffe nur durch Abstraktion, so sind sie offenbar bloße Produkte unserer subjektiven Denkthätigkeit: man kann nicht behaupten, daß irgend einem Begriffe Objektivität zukomme, wir sind nicht berechtigt anzunehmen, daß es in der Natur Gattungen, Arten, Species von

Dingen realiter gebe. Der Umfang der Begriffe wird damit abhängig von einem subjektiv-beliebigen Ab- und Zuthun einzelner Bestimmungen, und es ist daher nicht abzusehen, wie die Logik dazu kommt, diesen Umfang zum Gegenstand weitläufiger Untersuchung und Erörterung zu machen. Sind alle unsere Begriffe nur von subjektiver Gültigkeit für uns und unser Denken, so gilt dasselbe auch von allen unsern Urtheilen: denn ich kann kein Urtheil fällen ohne Begriffe. Sollen daher nicht alle logischen Funktionen zu einem rein subjektiv willkührlichen Thun herabsinken, so muß gefragt werden, wie denn unser Denken zu jener Thätigkeit des Abstrahirens und Begriffebildens komme, und die formale Logik, statt dieß ohne Weiteres als Thatsache des Bewußtseyns vorauszusetzen, hätte vielmehr die in der Natur unsers Denkens liegende Berechtigung des Abstrahirens näher nachzuweisen, d. h. die logischen Funktionen des Begriffebildens und Urtheilens, wenigstens aus der eignen Natur unsers Denkens, näher zu begründen. Hätte sie sich an diese ächt logische Untersuchung gewagt, so würde sich ihr bald ergeben haben, daß jene logischen Funktionen in der That nicht auf dem bloßen Abstrahiren beruhen. Mit diesem Ergebniß würde sie den Hauptvorwurf gegen sich selbst, den Vorwurf des subjektiven Formalismus, überwunden haben. Dieser Vorwurf trifft sie mit Recht, so lange sie, statt die logischen Funktionen in ihrer Objektivität und Allgemeingültigkeit (von der das gesunde unbefangene Bewußtseyn unmittelbar überzeugt ist), d. h. als constitutive Faktoren in der Natur unsers Denkens wie in der Natur der Dinge nachzuweisen, nur mit den Begriffen, Urtheilen, Schlüssen als bloß subjektiven Formen unsers Denkens sich beschäftigt, um deren Wahrheit und resp. Falschheit nach bloß formellen Principien (wie der Satz der Identität und des Widerspruchs) zu beurtheilen und sie danach wiederum nach bloß formellen Gesichtspunkten zu ordnen und zu classificiren. Ja gesetzt, sie hätte es nur mit diesen thatsächlich gegebenen subjektiven Formen zu thun, so würde es immer eine unerläßliche Forderung der Wissenschaft seyn, dieselben in ihrem innern, genetischen, organischen Zusammenhange, kurz in systematischer Entwickelung darzulegen. Auch dieser Forderung entspricht die bisherige formale Logik gar nicht oder nur ungenügend; ja sie ist noch nicht einmal darüber mit sich einig, ob sie vom Begriffe oder vom Urtheile auszuge-

hen habe, — ein sicheres Zeichen, daß es ihr noch immer an einem festen Fundamente fehlt. — Hinsichtlich der specielleren Einwendungen die gegen ihr Verfahren im Einzelnen zu machen sind, verweise ich, um nicht zu wiederholen, was bereits vortrefflich gesagt ist, auf Trendelenburgs Logische Untersuchungen.

Aus diesen Mängeln und Gebrechen, die sowohl der speculativen wie der alten formalen Logik unleugbar ankleben, erklären sich die mannichfaltigen Versuche einer ganz neuen Grundlegung, einer neuen Stellung und Fassung oder doch theilweisen Umgestaltung der logischen Wissenschaft, welche nicht nur von Solchen gemacht worden sind, die, durch die Fichte-Schelling-Hegelsche Speculation hindurchgegangen, einen Standpunkt über derselben zu gewinnen strebten, sondern auch von Solchen, die als Gegner der neueren Speculation an die formale Logik sich anlehnen zu müssen glaubten oder einen vermittelnden Weg einzuschlagen versuchten. Unter ihnen treten die Arbeiten von Bachmann, Fr. Fischer, Lott, Lotze, E. Reinhold, Trendelenburg auf der einen, von Braniß, Chalybäus, J. H. Fichte, Ph. Fischer, Prantl, Sengler, Weiße, Wirth u. a. auf der andern Seite besonders hervor. Ich glaube nicht nöthig zu haben, auf diese sehr beachtenswerthen Bestrebungen näher einzugehen, weil ich in ihnen vielfache Hinweisungen, Keime und Vorläufer meiner eignen Ansicht entdeckt zu haben mir schmeichle, und daher hoffe, daß viele der Genannten, wenigstens im Principe, meiner Auffassung ihre Zustimmung schenken werden.

Ich brauche wohl überhaupt kaum zu bemerken, daß ich im Folgenden weder etwas unerhört Neues, noch etwas durchaus Vollkommenes zu Markte zu bringen wähne. Ich glaube nur im Principe, d. h. in der Begründung der logischen Funktionen und der allgemeinen Begriffsbestimmung der Kategorieen das Rechte, welches Vielen längst vorschwebte, ausgesprochen zu haben. Im Einzelnen, namentlich in der begrifflichen Entwickelung und Fassung der einzelnen Kategorieen, zweifle ich nicht im Mindesten, daß mein Versuch, trotz aller Mühe, noch an vielen Mängeln leiden wird. Im Principe dagegen glaube ich zugleich den Punkt einer wahren Vermittelung zwischen den beiden Gegensätzen der alten formalen und der neuern speculativen Logik getroffen zu haben. Dieser Punkt, zunächst von seiner negativen Seite gefaßt, muß eben so weit entfernt seyn von jener specula-

tiven Identificirung der Logik und Metaphysik, wonach die Kategorieen Wesens- und Begriffsmomente des Absoluten selbst seyn sollen, als von jenem subjektiven Formalismus, wonach die logischen Funktionen bloße Formen unsers Denkens und also auch nur für unser Denken, subjektiv, gültig sind. Er muß andrerseits, positiv gefaßt, auf den Nachweis sich gründen, daß durch die Kategorieen nicht nur unsere bewußte Denkthätigkeit, unser Anschauen und Vorstellen, unser Wissen, Begreifen, Urtheilen, Schließen, sondern auch alle Mannichfaltigkeit, alle Bestimmtheit, Gliederung und Ordnung im reellen Seyn vermittelt, bedingt und bestimmt ist. Ich glaube beides aus Einer allgemeinen Grundidee, aus dem Begriffe des Unterscheidens, dargethan zu haben. —

Dieser Begriff des Unterscheidens ist es, von dem die Darstellung der Logik selbst, zu der wir uns jetzt wenden, auszugehen hat.

---

# Erster Theil.

# Das Wesen der logischen Funktionen überhaupt.

## Erster Abschnitt.

### Die logischen Grundgesetze als Gesetze der unterscheidenden Denkthätigkeit.

§. 1. Die unterscheidende Thätigkeit gehört, wie gezeigt, wesentlich zur Natur des Denkens. Das Denken ist nur Denken, sofern und indem es seine durch die producirende Thätigkeit gesetzten Gedanken von einander wie von sich (dem Denken) unterscheidet. Die Empfindung, Wahrnehmung, Anschauung ꝛc. ist nur Empfindung, Wahrnehmung, sofern sie von dem empfindenden, wahrnehmenden Selbst (Denken — Geist) unterschieden wird; und ich habe nur Empfindungen, Wahrnehmungen ꝛc., sofern und indem ich sie von mir, dem empfindenden, wahrnehmenden Selbst unterscheide. Ich werde und bin mir meiner eignen Gedanken nur bewußt, sofern und indem ich durch jenes Unterscheiden sie mir immanent gegenständlich mache. Die Vorstellung als der dem Geiste immanent gegenständliche d. h. zum Bewußtseyn gekommene oder mit Bewußtseyn gedachte Gedanke ist nur möglich kraft und vermittelst der unterscheidenden Denkthätigkeit. Der Geist wird sich seiner selbst nur bewußt, indem er nicht nur die Thaten seiner producirenden und unterscheidenden Thätigkeit, sondern auch seine producirende und unterscheidende Thätigkeit selbst von einander und damit zugleich sich als

die Einheit beider von ihnen unterscheidet: damit werden ihm nicht nur beide in ihrem Thun und ihren Thaten immanent gegenständlich, sondern er wird zugleich selbst als die immanente Einheit in der Mannichfaltigkeit ihrer Glieder (Functionen) sich gegenständlich; diese ihrer selbst bewußte Einheit ist das Ich. Wir werden uns endlich des reellen, objektiven Seyns nur bewußt, indem und sofern wir in unsern Empfindungen (Gefühlen) als denjenigen Produkten des Denkens, die unter unmittelbarer Mitwirkung des reellen Seyns zu Stande kommen, die bloß subjektive Affection unseres Selbst von dem Objektiven, das kraft jener Mitwirkung sich in ihr kund giebt, unterscheiden. Mit dieser Unterscheidung wird die bloße Empfindung zur Wahrnehmung; und mit der weitern Unterscheidung des einen Objektiven vom andern wird die Wahrnehmung zur Anschauung des reell Seyenden.

Dieses Resultat unserer einleitenden Erörterungen zeigt, daß dem Geiste die unterscheidende Denkthätigkeit so nothwendig ist, daß er ohne sie nicht denken, nicht Gedanken haben, nicht zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn kommen, nichts vom reellen Seyn wissen, also nicht Geist seyn würde. Diese Nothwendigkeit ist eine in seiner Thätigkeit immanente, weil eben in der Natur unsers Denkens liegende; unser Denken muß unterscheidend thätig seyn, weil die unterscheidende Thätigkeit selber seine Naturbestimmtheit ist, die es sich nicht selbst gegeben hat, sondern ihm in und mit seinem Ursprunge gegeben ist. Daraus folgt, daß es nicht nur unwillkührlich, sondern zunächst auch unbewußt seine unterscheidende Thätigkeit üben wird: denn das Bewußtseyn ist selbst nur immanente Folge derselben. Es folgt aber auch, daß letztere nicht beliebig so oder anders vollzogen werden kann. Sie ist vielmehr nothwendig für unser Denken eine so bestimmte Weise des Thuns, daß es nichts an ihr zu ändern vermag, sondern sie so vollziehen muß, wie sie als seine eigne Naturbestimmtheit gesetzt ist.

Es fragt sich mithin zunächst, worin besteht diese Bestimmtheit, d. h. worin besteht das Wesen, der Begriff des Unterscheidens?

§. 2. Da die unterscheidende Thätigkeit eine Naturbestimmtheit unsers Denkens selbst, also nicht nur thatsächlich

für uns gegeben, sondern zugleich Bedingung, Faktor, mitwirkende Ursache aller unserer bewußten Gedanken ist, so läßt sich ihr Begriff nicht deduciren, d. h. aus irgend einem andern Begriffe folgern, sondern nur durch Reflexion auf unser eignes Thun indem wir unterscheiden, oder durch s. g. Selbstbeobachtung gewinnen. Diese Beobachtung ergiebt, a) daß wir in allem Unterscheiden implicite stets wenigstens zwei Objekte (Gedanken — Empfindungen, Perceptionen ꝛc.) in und für unser Bewußtseyn setzen. Das schlechthin Eine, Einfache, Einsame läßt sich nicht unterscheiden, und somit überhaupt nicht denken, sondern ist eben darum schlechthin undenkbar, weil, wenn wir es in Gedanken fassen wollten, wir es wenigstens von unserm Denken selbst unterscheiden, unser Denken als ein Andres ihm gegenüber setzen müßten, damit aber nicht Eines, sondern Zweierlei setzen, oder was dasselbe ist, das Eine nicht als schlechthin Eines und damit Unterschiedsloses, sondern als eine von einem Andern Unterschiedenes denken würden. Das schlechthin Eine, von dem wir dennoch (in der Philosophie wenigstens) zu reden pflegen, ist kein Gedanke, keine Vorstellung, kein Begriff im gewöhnlichen Sinne des Worts, sondern unser eigner mittelst der Reflexion uns zum Bewußtseyn gekommener Akt der Abstraktion, durch den wir davon absehen, daß wir das schlechthin Eine, indem wir es denken, von unserm Denken selbst unterscheiden müssen und somit in Wahrheit nicht schlechthin Eines, sondern ein von einem Andern Unterschiedenes und damit Zweierlei denken. Das schlechthin Eine, Einfache, Unterschiedslose ist mithin nur das willkührlich gebildete Abstraktum, das dadurch entsteht, daß wir von dem, was wirklich gedacht wird und in unserm Bewußtseyn vorhanden ist, abstrahiren. Ja selbst dieses Abstraktum vermögen wir nicht zu denken, ohne es von einem Mannichfaltigen, das entweder von und in ihm selbst befaßt ist oder ihm als ein Andres gegenüber steht, zu unterscheiden, d. h. ohne den Gedanken des Mannichfaltigen, Unterschiedlichen zugleich mit zu denken: nur dadurch erhält der Gedanke der Einheit diejenige Bestimmtheit, die ihn fähig macht mit Bewußtseyn von uns gedacht zu werden. Wäre nur schlechthin Eines, gäbe es kein Mannichfaltiges, oder was hier dasselbe ist, hätten wir nicht den Gedanken des Mannichfaltigen, so würden wir von dieser Einheit so wenig ein Bewußtseyn haben, als wir Blau als Blau fassen könnten, wenn schlecht-

hin Alles was wir sehen, blau wäre. Das schlechthin Eine ruht mithin auf einem zwiefachen Akte willkührlicher Abstraktion: auch jenen Gedanken des Mannichfaltigen, den wir nothwendig mitdenken, entfernen wir willkührlich aus unserm Bewußtseyn, um den Gedanken des schlechthin Einen allein in demselben zu fixiren — was insofern nur scheinbar möglich ist, als wir fortwährend von dem Gedanken des Mannichfaltigen absehen müssen, damit aber in Wahrheit letzteren fortwährend mitdenken. — Welche Willkühr, diesem willkührlich gebildeten Abstraktum Realität und Objektivität beizumessen oder es für das Absolute, wenn auch nur seiner ersten einfachsten Bestimmung nach, zu erklären!

b) In allem Unterscheiden setzen wir nun aber nur dadurch Zweierlei, mehrere Objekte, daß wir Eines als nicht das Andre, Jedes als die Negation des Andern fassen oder bestimmen. Dieses Bestimmen und jenes Setzen ist Ein und derselbe Akt. Nehmen wir an, wir hätten mehrere Objekte zur Anschauung vor uns. Das Eine sey blau, das andre roth, das dritte gelb rc.; und es sey uns noch völlig unbekannt, was Blau, Roth, Gelb sey. Indem nun das blaue Ding in unsern Gesichtskreis kommt, reizt es unsere Sehnerven auf eine bestimmte Weise, wir haben eine bestimmte Empfindung, die Empfindung des Blauen. Indem das rothe in unsern Gesichtskreis tritt, haben wir eine andre Empfindung, die des Rothen. Aber wir würden gar nicht bemerken, daß dieß eine andre Empfindung sey, daß wir zwei Empfindungen haben, wenn wir nicht beide als Empfindungen überhaupt von unserm empfindenden Selbst und zugleich beide von einander unterschieden. Was thun wir damit? Indem ich Blau und Roth unterscheide, fasse ich Blau als nicht-Roth und Roth als nicht-Blau: eben dieß ist ihr Unterschied, daß das Eine von beiden Blau und nicht Roth, das Andre Roth und nicht Blau ist. Der Unterschied besteht also zunächst in diesem Nichtseyn des Einen im oder am Andern; der Unterschied involvirt nothwendig die Negation. Aber diese Negation ist nicht reine, absolute, sondern nur relative Negation: das Nichtseyn des Einen ist nicht Nichts, nicht Nichtseyn an sich, sondern nur Nichtseyn im oder am Andern. An sich ist Jedes vielmehr ein Seyn, Objekt (sey es ein bloß ideelles, oder ein reelles) und insofern Dasselbe was das Andre. Nur in Beziehung auf das Andre ist jedes zu-

gleich ein Nichtseyn. Aus dieser Relativität der im Unterscheiden gesetzten Negation folgt, daß es überhaupt nur relative Unterschiede geben kann. Das schlechthin Unterschiedene, die reine absolute Unterschiedenheit ist eben so undenkbar als das schlechthin Eine oder die reine absolute Identität. Denn schlechthin oder in jeder Beziehung Unterschiedenes müßte sich schlechthin negiren: wäre also das Eine ein (ideelles oder reelles) Seyn, so müßte das Andre nicht seyn (als Nichtseyn gefaßt werden), und wäre das Eine ein Gedachtes, so müßte das Andre nicht-Gedachtes seyn. Aber ein Nichtseyendes (Nichts) kann auch von keinem Andern unterschieden seyn, und ein Nichtgedachtes kann auch von keinem Andern als unterschieden gedacht werden. In der Einen Beziehung wenigstens müssen die Unterschiedenen identisch (gleich) seyn, daß sie gedacht, Gedanken, Objekte oder Inhalt des Denkens sind: das Nichtgedachte, Undenkbare, ist auch ununterscheidbar und umgekehrt. Der Begriff des Unterschieds fordert mithin selbst, daß das Unterschiedene relativ (in irgend einer Beziehung) identisch sey, d. h. aller Unterschied ist nothwendig nur ein relativer. Daraus folgt wiederum umgekehrt die Relativität der Negation im Unterschiede. Ohne die Beziehung des Einen der Unterschiedenen zum Andern wäre in der That die Negation gar nicht vorhanden. Sie betrifft gar nicht das Seyn oder Objekt an sich, sondern nur die Bestimmung desselben, wonach es zugleich ein Bezogenseyn auf ein Andres ist. Sind die beiden Objekte realiter unterschieden oder (was hier stets für uns dasselbe ist) werden sie als reelle Objekte und realiter unterschieden gedacht, so muß auch dieses Bezogenseyn auf einander als reelle Bestimmung ihres reellen Seyns gedacht werden. Damit wird zugleich die in diesem Bezogenseyn liegende wechselseitige Negation zu einem Momente ihres reellen Seyns, also zu einem reellen Momente, d. h. das relative Nichtseyn, welches im Begriff des Unterschieds liegt und ohne welches Unterschiedenheit schlechthin unmöglich (undenkbar) wäre, wird nicht selbst zum Seyn oder identisch mit dem Seyn — was eine contradictio in adjecto wäre — sondern ist dasjenige Moment am Seyn, worin und wodurch es seine Bestimmtheit hat. Das relative Nichtseyn ist nämlich insofern Eins mit der Bestimmtheit des Seyenden, von dem es prädicirt wird, als

Bestimmtheit und Unterschiedenheit sich gegenseitig fordernde, untrennbare Begriffe sind. Bestimmtheit ohne Unterschiedenheit ist eben so unmöglich als Unterschiedenheit ohne Bestimmtheit; die Bestimmtheit eines Objekts involvirt seine Unterschiedenheit von andern Objekten und seine Unterschiedenheit involvirt seine Bestimmtheit. Der Satz omnis determinatio est negatio ist daher zwar richtig, aber nur in dem Sinne, der sich aus obiger Erörterung ergiebt. Die Bestimmtheit ist nämlich keineswegs an sich Negation, noch ist sie reine absolute Negation. An sich istsie viel mehr Position, und nur insofern (beziehungsweise) involvirt sie eine relative Negation, als sie den Unterschied und damit das in ihm gesetzte relative Nichtseyn involvirt. Dieß wird sogleich klarer werden, wenn wir das dritte Moment im Begriffe des Unterscheidens und des Unterschieds näher dargelegt haben werden.

c) In aller Unterschiedenheit nämlich ist jedes der unterschiedenen Objekte eben als unterschieden vom andern nicht bloß die relative Negation des andern, sondern gerade darin, worin es nicht das andre ist, ist jedes zugleich positiv es selbst. Mit andern Worten, in allem Unterscheiden setzen wir nicht bloß ein relatives Nichtseyn, sondern fassen gerade dieses Nichtseyn in andrer Beziehung zugleich als ein Positives, als ein Seyn. Indem wir Roth und Blau unterscheiden, so fassen wir allerdings zunächst Roth in Beziehung auf Blau und damit negativ als nicht-Blau. Aber bei dieser Beziehung in welcher Roth nur als nicht-Blau erscheint, bleiben wir nicht stehen, sondern wir beziehen auch umgekehrt Blau auf Roth: Jedes von beiden steht als unterschieden in Beziehung zum Andern, jedes ist ein Bezogenes auf das Andre. Indem also Roth auf Blau, zugleich aber Blau auf Roth bezogen ist, so ist eben damit Roth zugleich auf sich selbst bezogen. Wir gehen also in unserm Beziehen des Rothen auf Blaues zugleich von Blau auf Roth zurück; und in dieser Rückbeziehung fassen wir nothwendig Roth als Roth, d. h. wir fassen dasselbe, was wir relativ als nicht-Blau gefaßt, zugleich positiv als Roth. Eben so verfahren wir mit Blau, indem wir es von Roth auf sich selbst zurückbeziehen. Dieses Positive involvirt zwar selbst die relative Negation, sofern es in Beziehung auf ein Andres dieses Andre nicht ist, also Nichtseyn des andern ist; aber an sich ist

es keine Negation, kein Nichtseyn, sondern ein Seyn, jedoch nicht Seyn schlechtweg, sondern bestimmtes Seyn, bestimmt eben dadurch, daß es zugleich ein Bezogenseyn auf Andres und in diesem Bezogenseyn ein relatives Nichtseyn ist. Die Bestimmtheit, die in allem Unterscheiden, mit jedem Unterschiede gesetzt wird, ist sonach ihrem Begriffe nach das Seyn (das Objekt) selber, sofern es zugleich ein Bezogenseyn auf Andres und darin das relative Nichtseyn eines Andern ist. Da nichts von uns gedacht werden kann, ohne daß wir es von irgend einem Andern unterscheiden, so ist ein Seyn oder Objekt ohne alle Bestimmtheit, das schlechthin Bestimmungslose, undenkbar; für uns kann es ein solches nicht geben. Was wir Unbestimmt nennen, bezeichnet entweder nur unsere Ungewißheit darüber, welche Bestimmtheit wir einem Objekte (sey es Ding oder Ereigniß, Zustand, Verhältniß 2c.) beilegen sollen, so daß der Inhalt unsers Denkens nicht das Unbestimmte ist, sondern die verschiedenen, gleich möglichen Bestimmtheiten; oder es bezeichnet nur einen geringern Grad der Klarheit und Deutlichkeit unserer Vorstellung. Denn verschiedene Grade der Bestimmtheit sind von dem Begriffe derselben an sich keineswegs ausgeschlossen: der höchste Grad ist die oben erörterte Evidenz, eine solche Bestimmtheit des Gedachten, daß wir es, wenn wir es denken, unveränderbar nur so und nicht anders zu denken vermögen; der niedrigste Grad ist die eben erwähnte Ungewißheit, das Schwanken zwischen mehreren, gleich möglichen Bestimmtheiten (z. B. wenn wir einen entfernten Gegenstand sehen und nicht erkennen können, ob es ein Thier oder ein Stein, ein Kloß 2c. ist). Aber bis zur reinen Bestimmungslosigkeit kann die Unbestimmtheit nie herabsinken. Das schlechthin Bestimmungslose ist wiederum nur ein Abstraktum, von dem nur die Philosophie redet, aber, wenn sie weiß was sie redet, damit nur den willkührlichen Akt der Abstraktion bezeichnet, durch den sie von aller Bestimmtheit absieht. Selbst dieses Abstraktum ist wiederum nur denkbar, sofern das schlechthin Bestimmungslose von einem Andern, also Bestimmten, unterschieden wird, d. h. sofern die reine Bestimmungslosigkeit selbst als Bestimmtheit gefaßt wird. Diese contradictio in adjecto beweist zur Evidenz, daß in jenem Abstrahiren nicht ein Gedanke als Resultat desselben, sondern in Wahrheit nur der Akt des Abstrahirens selber gedacht wird, daß es mithin

widersinnig ist, diesem Gedachten Objektivität oder Realität beizulegen.

Die Bestimmtheit (das Positive), die in allem Unterscheiden, mit jedem Unterschiede gesetzt wird, ist demselben begrifflich so nothwendig, daß ohne dieses Moment kein Unterscheiden, kein Unterschied vorhanden ist. Setzen wir den Begriff des Unterschieds nur in das relative Nichtseyn, d. h. nur darin, daß das Eine der Objekte nicht das Andre ist, so haben wir in der That keinen Unterschied. Denn indem jedes von beiden bloß nicht das Andre (ohne positive Bestimmtheit an ihm selbst) ist, so ist jedes eben nur ein Andres, nur ein relatives Nichtseyn, d. h. jedes ist dasselbe was das Andre, beide sind identisch: es ist in Wahrheit nicht Zweierlei, sondern Einerlei, keine Unterschiedenheit, sondern Identität vorhanden. Wissen wir von einem Objekte nur, daß es nicht dieses oder jenes Andre ist, so wissen wir in Wahrheit nichts von ihm; ja ein solches Objekt ist, streng genommen d. h. bloß als Negation eines Andern, undenkbar: nicht-Blau, rein als solches als bloße Negation von Blau, ist in der That ganz dasselbe, was das reine undenkbare Nichts; wir vermögen es nur zu denken indem wir unwillkührlich supponiren, daß nicht-Blau entweder roth oder gelb oder grün ꝛc. sey, d. h. in diesem Entweder-Oder besteht der Inhalt unsers Denkens, ohne welchen letzteres gar keinen Inhalt hätte und damit nicht Denken wäre. Eben so denken wir das reine Nichts nicht als schlechthinnige, bloße Negation, sondern in ihm vielmehr alles Positive, von dem wir wissen, nur als aufgehoben, als nicht vorhanden: nicht das reine Nichts, sondern dieses Positive, von dem wir abstrahiren, ist der Inhalt unsers Denkens, d. h. wir denken in Wahrheit nur den Akt dieses Abstrahirens.

Ist es so, setzen wir in allem Unterscheiden mit jedem Unterschiede nothwendig eine Bestimmtheit des Unterschiedenen und damit ein Positives, so fragt es sich: woher dann der bloß negative, contradictorische Gegensatz, von dem wir doch alle Tage reden? Er stammt zunächst einfach daher, daß er in jedem Unterschiede als Moment desselben implicite mitgesetzt ist, indem jeder Unterschied das relative Nichtseyn des Einen in Beziehung zum andern enthält. Roth ist nicht-Blau, und Blau nicht-Roth; indem ich also Roth und Blau unterscheide, setze ich zugleich Roth gegen nicht-Roth, d. h. einen negativen, con-

tradictorischen Gegensatz. Aber als bloßes Moment des Unterschieds wäre der negative Gegensatz ohne alle Selbstständigkeit, könnte also nicht neben dem Unterschiede, als ein von letzterem Verschiedenes auftreten. Zu dieser Selbstständigkeit kommt er erst dadurch, daß wir entweder von der positiven Bestimmtheit, die ebenfalls im Unterschiede mitgesetzt ist, abstrahiren und nur das relative Nichtseyn des Einen gegen das Andre festhalten, oder daß wir im Unterscheiden bei diesem relativen Nichtseyn stehen bleiben müssen, weil wir die positive Bestimmtheit eines der beiden Objekte nicht zu erkennen vermögen. (Vermögen wir es bei beiden nicht, so ist das Unterscheiden überhaupt unmöglich: denn dann wäre jedes nur das Nichtseyn des Andern, ein Andres, also beide dasselbe.) Wenn ich beim Unterscheiden davon abstrahire, daß Blau nicht bloß nicht-Roth, sondern zugleich positiv Blau ist, wenn ich es nur als nicht-Roth fasse, so setze ich damit den rein negativen Gegensatz von Roth und Nicht-Roth. Und wenn ich wegen zu weiter Entfernung eines Objekts nicht zu unterscheiden vermag, ob es blau oder grau oder dunkelgrün ꝛc. ist, sondern nur so viel erkenne (unterscheide), daß es nicht roth oder gelb ist, so muß ich mich begnügen zu sagen: es ist nicht roth, nicht gelb, d. h. ich setze den rein negativen Gegensatz eines nicht-Rothen gegen ein Rothes, eines nicht-Gelben gegen ein Gelbes. Der negative, contradictorische Gegensatz ist mithin nichts andres als der unvollständige Unterschied. Nur als solcher ist er denkbar und hat seine relative Berechtigung, d. h. er ist überhaupt nur denkbar, sofern wir die positive Bestimmtheit, von der wir beim Unterscheiden abstrahiren oder die wir nicht zu erkennen vermögen, stillschweigend suppliren. Für sich allein ohne diese Ergänzung oder Voraussetzung ist er schlechthin undenkbar: so gewiß es nichts geben kann, das bloß nicht-roth wäre ohne blau oder gelb oder grün ꝛc. zu seyn, so gewiß wir wenigstens nicht-Roth rein als solches nicht zu denken vermögen, so gewiß sind wir auch nicht im Stande den Gegensatz von Roth und nicht-Roth zu denken. Denn es wäre der Gegensatz eines Gedachten gegen ein Nicht-Gedachtes, Undenkbares, d. h. das zweite Glied des Gegensatzes wäre gar nicht vorhanden, mithin kein Gegensatz da. — Aber, wird man einwenden, Gegensätze wie Leben und Tod, Gut und Böse ꝛc., sind doch nicht bloß unvollständige Unterschiede, sondern in

der That negative, contradictorische Gegensätze, die nicht nur denkbar, sondern realiter vorhanden sind. Allerdings haben wir uns gewöhnt, diese und ähnliche Unterschiede als contradictorische Gegensätze zu fassen, weil sie sich gegenseitig fordern, d. h. weil wir Leben, Gut, zc. nicht zu denken vermögen, ohne es gerade von Tod, Böse zc. zu unterscheiden, während wir z. B. Roth nicht gerade von Blau zu unterscheiden brauchen, sondern eben so wohl von Gelb oder Grün zc. unterscheiden können. In Folge dessen glauben wir gleichsam genug gethan zu haben, wenn wir bei solchen sich gegenseitig fordernden Unterschieden jedes der Unterschiedenen nur als die Negation des andern bezeichnen, d. h. wir bleiben bei dem relativen Nichtseyn stehen, ohne zu der positiven Bestimmtheit der Unterschiedenen fortzugehen. Sich wechselseitig fordernde Unterschiede sind nun, wie sich im Folgenden zeigen wird, in der That wirkliche Gegensätze (wir werden sehen, daß es der Begriff des Gegensatzes ist, eine besondre Art des Unterschieds zu seyn, und daß diese Besonderheit eben auf jenem wechselseitigen Sich-fordern beruht); aber keineswegs sind sie rein negative, contradictorische Gegensätze. Tod ist in Wahrheit keineswegs bloß nicht-Leben; beide sind vielmehr nur unterschiedene Formen des Daseyns, und was wir tod (unorganisch) nennen ist keineswegs bloß dadurch, daß es nicht lebendig ist, sondern zugleich an ihm selbst, positiv bestimmt. Eben so ist Böse keineswegs bloß nicht-Gut, sondern beide sind unterschiedene Formen des moralischen Verhaltens, von denen jede außerdem, daß sie die relative Negation der andern ist, zugleich an sich selbst ihre positive Bestimmtheit hat: ohne letztere wäre das Böse so gewiß undenkbar als nicht-Roth rein als solches. —

§. 3. Wird sonach in allem Unterscheiden nicht bloß Zweierlei (Eines und ein Andres), sondern das Eine als das relative Nichtseyn des Andern, dieses relative Nichtseyn aber zugleich als das positive Selbstseyn eines jeden und damit Jedes als ein bestimmtes Seyn (Objekt) gesetzt, so wird demgemäß in allem Unterscheiden ganz dasselbe zweimal, nur das eine Mal positiv, das andre Mal negativ gesetzt. Indem ich Roth und Blau unterscheide, fasse ich Roth als nicht-Blau und Blau als nicht-Roth, zugleich aber Roth als Roth und Blau als Blau. Damit

aber setze ich in der That ganz Dasselbe (Roth) an ihm selbst positiv als seyend (als Roth), zugleich aber am Blauen negativ als nicht-seyend, oder ich setze ganz dasselbe negativ als Nicht-seyn eines Andern (als Nicht-Blau-seyn) und zugleich positiv als Seyn seiner selbst, als an ihm selbst bestimmtes Seyn (Roth-seyn). Dieses Doppeltsetzen, dieses Poniren und Negiren als Ein Akt des Denkens gefaßt, heißt eben Unterscheiden, darin besteht die unterscheidende Thätigkeit ihrem Begriffe nach. Der Unterschied ist das Produkt oder Resultat derselben das durch sie gesetzte Eine und Selbige, das (als Bezogenseyn auf Andres) relatives Nichtseyn, zugleich aber (als Zurückbezogenseyn von Anderm auf sich selbst) positives Bestimmtseyn ist. Damit zeigt sich zugleich, daß alles Unterscheiden nothwendig ein Sondern und Verknüpfen in Einem Akte ist. Denn sofern im Unterscheiden Eines und ein Andres, Jedes an ihm selbst positiv, zugleich aber gegen das Andre negativ gesetzt wird, so sind damit die Unterschiedenen gesondert: jede Sonderung beruht auf gegenseitiger Negation, auf Unterschiedenheit. Sofern es aber Eins und Dasselbe ist, das als positiv und zugleich als negativ gesetzt wird, sind durch diese Identität die Unterschiedenen zugleich verknüpft. Das Sondern und Verknüpfen ist indeß nur die unmittelbare immanente Folge des Negirens und Ponirens, worin das Unterscheiden selbst besteht; es ist damit keineswegs gesagt, daß alles Unterschiedene auch außer einander (getrennt) seyn müsse, obwohl, wie von selbst erhellt, auch das Außereinander der Dinge ihre Unterschiedenheit voraussetzt und involvirt. Das Unterscheiden involvirt nur ein Sondern, das zugleich ein Verknüpfen, und ein Verknüpfen, das zugleich ein Sondern ist, und eben darum hat es unmittelbar mit dem Außereinander der Dinge wie mit dessen Gegentheil gar nichts zu schaffen. Das Sondern und Verknüpfen als Ein Akt ist vielmehr nichts anders als das Beziehen, das in allem Unterscheiden liegt. Ich beziehe Dieses auf Jenes heißt: ich verknüpfe in Gedanken das Eine mit dem Andern, aber nicht zur Einheit, sondern indem ich zugleich Jedes für sich, dem Andern gegenüber fasse, d. h. indem ich zugleich jedes vom Andern sondere. Und dieses bezieht sich auf Jenes heißt: Beide sind zwar gesondert, aber gehören zugleich zu einander, sind in irgend einem Punkte verknüpft.

Beziehen und Unterscheiden sind insofern identisch, als das Beziehen zugleich ein Unterscheiden und das Unterscheiden zugleich ein Beziehen ist. Beide sind aber zugleich verschieden. Denn das Beziehen setzt voraus, daß bereits Zweierlei und insofern ein Gesondertes vorhanden sey: dieses verknüpft es nur, indem es dasselbe zugleich auseinanderhält (als Gesondertes faßt). Das Unterscheiden dagegen setzt selbst erst jenes Zweierlei, aber zugleich das Eine in Beziehung zum Andern, weil Jedes als die Negation des Andern, d. h. dieses Setzen ist zugleich ein Beziehen, ein Sondern und Verknüpfen in Einem Akte. —

§. 4. Aus der dargelegten Natur der unterscheidenden Thätigkeit, die wir in Gedanken nicht anders fassen können als wie wir sie selbst vollziehen müssen, und die daher, wie sie hier bestimmt ist, nothwendig in allem Denken dieselbe seyn muß, müssen sich die logischen Denkgesetze ableiten lassen. Denn ist *unsere* Behauptung richtig, daß die Logik nur die Wissenschaft von der unterscheidenden Denkthätigkeit sey, so können auch die logischen Gesetze nur Gesetze eben dieser Thätigkeit seyn. Und ist Gesetz seinem Begriffe nach nur der allgemeine Ausdruck (die Formel) der bestimmten Art und Weise, in der eine Kraft nothwendig und allgemein sich äußert, eine Thätigkeit nothwendig und allgemein thätig ist, drückt also das Gesetz nur aus, was in und mit der Ausübung einer Thätigkeit nothwendig und allgemein geschieht, *) so müssen auch die logischen Gesetze im Begriffe der logischen Thätigkeit implicite enthalten seyn, also auch aus diesem Begriffe sich ableiten lassen. Dieses Ableiten ist hier kein Folgern oder Deduciren, sondern will nur die im und mit Begriffe zugleich mit bestimmte Art und Weise, in der die unterscheidende Thätigkeit nothwendig und allgemein sich vollzieht, darlegen und auf einen allgemeinen Ausdruck, in eine Formel bringen.

In allem Unterscheiden wird nothwendig, wie gezeigt, ganz

---

*) Im moralischen Gebiete tritt an die Stelle dieses Müssens das Sollen, d. h. eine Nothwendigkeit, die in gegensätzlicher Beziehung zur Willkühr steht, also keine absolute, unumschränkte, sondern eine relative, beschränkte ist, deren Gesetz mithin nicht schlechthin unübertretbar, sondern übertretbar ist. Es leuchtet von selbst ein, daß diese Modification den obigen Begriff des Gesetzes nicht alterirt. Es folgt nur, daß es gut wäre, wenn der Sprachgebrauch für Gesetz im physischen und Gesetz im moralischen Sinne zwei verschiedene Wörter hätte.

Dasselbe zugleich negativ (als nichtseyend) zugleich positiv (als seyend) gesetzt, oder jedes der Unterschiedenen wird als relatives Nichtseyn des Andern, zugleich aber als positives Seyn (vgl. unten §. 21. 22.) gefaßt. In allem Unterscheiden muß ich mithin jenes Nichtseyn gleich diesem Seyn denken, und da jenes Dasselbe ist was dieses, indem dasselbe Objekt in seinem Seyn als relatives Nichtseyn des Andern gedacht wird, so bin ich in allem Unterscheiden genöthigt, jedes der Unterschiedenen als sich selber gleich zu denken. Indem ich Roth als nicht-Blau, aber in seinem Nicht-Blau-seyn durch jene Rückbeziehung zugleich als Roth fasse, setze ich Roth = nicht-Blau und als nicht-Blau = Roth, mithin Roth = Roth. Ich muß dieß thun in allem Unterscheiden, weil es im Wesen des Unterscheidens liegt und ich muß unterscheiden, weil das Unterscheiden zur Naturbestimmtheit meines Denkens gehört, über die ich keine Macht habe. Der Satz: A = A, oder: Jedes Ding (Objekt) ist sich selber gleich zu denken, ist mithin ein Gesetz der unterscheidenden Denkthätigkeit, weil er nur die Formel, der allgemeine Ausdruck ist für die bestimmte Art und Weise, in welcher die unterscheidende Thätigkeit nothwendig und allgemein sich vollzieht, für einen Akt, der in allem Unterscheiden nothwendig vorkommt. *)

---

*) Auch für das absolute Denken ist dieses Gesetz nothwendig gültig, d. h. wir finden uns genöthigt, es als gültig für dasselbe zu denken. Denn da es nur Denken ist und genannt werden kann, sofern es zugleich unterscheidende Thätigkeit ist, und da wir letztere begrifflich nicht anders fassen können als wie wir sie selbst vollziehen müssen, so muß auch das absolute Denken in allem Unterscheiden jedes Objekt als sich selber gleich denken. Das Gesetz gilt sonach schlechthin. Da aber von einer durch ein Andres gesetzten Naturbestimmtheit des absoluten Denkens nicht die Rede seyn kann, so gilt das Gesetz für dasselbe nur darum, weil und sofern es dasselbe als Gesetz selbst gesetzt hat, oder was dasselbe ist, weil und sofern es sich selbst als Denken faßt und bestimmt. Denn eben damit unterscheidet es seine Gedanken von einander wie von sich und in diesem Unterscheiden faßt es jedes Gedachte als sich selber gleich. Dieses Thun aber wird nothwendig zum Gesetze, weil zur Naturbestimmtheit, für jedes andre vom Absoluten gesetzte und bestimmte Denken. Denn ein solches Denken wäre nicht Denken, wenn es nicht als eine Thätigkeit gesetzt und bestimmt wäre, die ihre Thaten von einander wie von sich selbst unterscheidet und damit sich ihrer bewußt wird. Eben damit aber ist es als eine Thätigkeit bestimmt, welche ihrer eignen Bestimmtheit (Natur) gemäß nothwendig das Gesetz der Identität befolgt.

Dieses Gesetz ist unter dem Namen des Satzes der Identität allgemein bekannt und bis in die neuste Zeit (bis auf Hegel) als logisches Grundgesetz anerkannt worden. Trotz des Widerspruchs seitens der speculativen Logik (worüber weiter unten) müssen auch wir es im obigen Sinne als wirkliches Denkgesetz anerkennen.

Dem Satze der Identität tritt unmittelbar der s. g. Satz des Widerspruchs zur Seite. Jedes Gesetz nämlich läßt sich seinem Begriffe nach in gedoppelter Form fassen. Denn da es nur der allgemeine Ausdruck der bestimmten Art und Weise ist, in der eine Thätigkeit (Kraft) nothwendig sich vollzieht, und da jede Nothwendigkeit ihrem Begriffe nach die Unmöglichkeit des Gegentheils involvirt, so kann jedes Gesetz positiv als Ausdruck der Nothwendigkeit, aber auch negativ als Ausdruck der Unmöglichkeit des Gegentheils gefaßt werden. In der Denknothwendigkeit liegt unmittelbar, daß Alles, was unser Denken, durch sie bestimmt, denken muß, nur dieser Bestimmung gemäß, nur so und nicht anders gedacht werden kann, daß also das Gegentheil des Denknothwendigen undenkbar ist. Der Begriff der Unmöglichkeit aber fällt durchaus in Eins zusammen mit dem Begriffe der Undenkbarkeit: überall wo wir sagen: dies ist unmöglich, dieß kann nicht seyn, meinen wir in Wahrheit nur: Dieß ist als seyend undenkbar, es kann nicht als seyend gedacht werden. Beruht die Denknothwendigkeit, wie gezeigt, auf dem reellen Seyn als der bestimmenden Macht unsers Denkens, so kann der Gedanke des Unmöglichen niemals durch das reelle Seyn unmittelbar hervorgerufen seyn. Unmöglichkeit giebt es mithin nur für ein der Denknothwendigkeit unterworfenes Denken, nur innerhalb eines solchen Denkens, nicht innerhalb des reellen Seyns, — d. h. das Unmögliche ist das Undenkbare. Darin liegt die Berechtigung und der Grund der Gewißheit, mit der wir das Undenkbare auch für realiter unmöglich halten; wir thun damit nichts andres als daß wir Undenkbarkeit und Unmöglichkeit identificiren, und dazu sind wir genöthigt durch den Begriff des Denknothwendigen und den Grund aller Denknothwendigkeit selbst. Zugleich leuchtet ein, daß wir vom Undenkbaren gar kein Bewußtseyn, keinen Begriff haben würden, wenn nicht eine Denknothwendigkeit für unser Denken, und neben ihr zugleich jene von uns nachgewiesene Denkwillkühr und Spontaneität bestände. Nur indem

wir über das Denknothwendige reflektiren und vermöge der Denkwillkühr den Versuch machen, es anders es als gedacht wird, zu denken, gewinnen wir das Bewußtseyn und weiter den Begriff des Undenkbaren, Unmöglichen.

Demgemäß läßt sich das s. g. Gesetz der Identität auch negativ ausdrücken als Gesetz der Unmöglichkeit des Gegentheils. Muß A = A oder jedes Ding als sich selber gleich gedacht werden, so liegt darin unmittelbar, daß A nicht = A oder A = nicht-A undenkbar ist, oder daß es unmöglich ist, A und nicht-A als identisch zu denken. A = non A ist ein Widerspruch nur darum, weil es das Gegentheil dessen ist, was gemäß der Natur des Denkens und damit gemäß den Gesetzen des Denkens gedacht werden muß: widersprechend ist nur, was diesen Gesetzen widerspricht. Mithin ist wohl zu unterscheiden zwischen Dem, was diesen Gesetzen widerstreitet, und Dem, was mit sich selbst in Widerstreit ist. Wir sind keineswegs berechtigt, Alles, was im letzteren Sinne sich widerspricht, für unmöglich oder undenkbar zu erklären. Giebt es Unterschiedliches, so ist es sehr wohl denkbar, daß es zu unterschiedlichen Einheiten verbunden seyn kann. Eben so ist es sehr wohl denkbar, daß das Unterschiedliche und also auch diese Momente der verschiedenen Einheiten innerhalb derselben thätig seyn können. Dann ist es aber auch wohl denkbar, daß diese Momente, sofern jeder die relative Negation des andern ist, innerhalb der sie befassenden Einheit ihre Negativität aktiv gegen einander richten, sich gegenseitig bestreiten können, d. h. daß eine solche Einheit in Widerstreit mit sich gerathen kann. Der Satz: „Was sich widerspricht ist falsch d. h. den Denkgesetzen entgegen," kann mithin nur als logisches Axiom gelten, wenn damit gemeint ist, daß Gedanken, Objekte, welche im Verhältniß von A und non-A zu einander stehen, d. h. welche sich schlechthin negiren, nicht als Eins gedacht werden können. Eine solche Einheit ist schon darum undenkbar, weil non-A rein als solches (als schlechthin negativer Gegensatz) an sich selbst, wie gezeigt, undenkbar ist. Der reine schlechthin negative Gegensatz oder was dasselbe ist, der absolute Unterschied ist aber wiederum undenkbar, weil er der Natur der unterscheidenden Denkthätigkeit, die nur relative Unterschiede setzen kann, und somit den Gesetzen des Denkens widerstreitet. Insofern ist der absolute Unterschied unmittelbar an sich

selbst ein Widerspruch. Aber auch die absolute Identität ist, wie gezeigt, undenkbar; auch sie ist unmittelbar an sich selbst ein Widerspruch, weil sie als das schlechthin Ununterschiedene auch den Unterschied des Gedankens vom Denken und damit das Denken selbst aufheben, also Gedachtes ohne Denken seyn würde, d. h. weil in ihr Denken und nicht-Denken als Eins gesetzt wäre. Der Satz: A = A, weit entfernt, den Begriff der reellen, absoluten Identität (wie Schelling will) zu involviren, schließt denselben vielmehr aus, indem er im Gegentheil behauptet, daß jedes Unterschiedene, eben indem es von Andrem unterschieden wird, als sich selber gleich gedacht werden muß; und diese Gleichheit mit sich ist nicht die leere Wiederholung (Verdoppelung) schlechthin Desselbigen, sondern die Gleichsetzung von A als relativer Negation eines Andern mit sich selbst als positivem Bestimmtseyn.

Der Satz, daß A = non A undenkbar und somit A nicht = *non* A zu denken sey, kann demnach mit Recht der Satz des Widerspruchs genannt werden, sobald nur festgehalten wird, daß A = non A bloß darum ein Widerspruch ist, weil es dem Denkgesetze, wonach jedes Ding als sich selber gleich zu denken ist, widerspricht. Eben darum aber ist der Satz des Widerspruchs kein neues, besondres Denkgesetz, sondern nur die Kehrseite des Satzes der Identität. Beide Sätze sprechen nur Einen und denselben in allem Unterscheiden nothwendig und allgemein zu vollziehenden Akt aus: der Satz der Identität behauptet positiv, daß ich jedes Ding als sich selber gleich denken müsse, um es von Andrem unterscheiden und damit überhaupt denken zu können, daß also A = A gedacht werden müsse, weil A überhaupt nur gedacht werden kann indem es von Andrem unterschieden wird; der Satz des Widerspruchs dagegen negativ, daß A = non A nicht gedacht werden könne, weil A als identisch gesetzt mit seinem reinen Gegentheile (dem schlechthin negativen Gegensatze) mit allem Andern identisch wäre, mithin von nichts Andrem unterschieden und somit überhaupt nicht gedacht werden könnte. Diese nur formelle Differenz beider Sätze erscheint sogar in der Formel derselben selbst ausgedrückt. Denn aus der Gleichung A nicht = nicht-A, kann ich unbeschadet ihres Werths (Inhalts) die beiden Negationen streichen; dann aber bleibt nur A = A, d. h. die negative Formel ist an sich dasselbe was die positive. Wir werden daher in Zukunft das hier dar-

gethane logische Grundgesetz immer als den Satz der Identität und des Widerspruchs bezeichnen.

Daß dieß Gesetz zunächst, an sich, nur ein Gesetz des Denkens, ein logisches Gesetz ist, leuchtet nach dem Obigen von selbst ein: nur als solches, aus der Natur des Denkens haben wir es dargethan. Dennoch übertragen wir es allgemein, unwillkührlich und unmittelbar auf das reelle Seyn, und behaupten mit derselben Gewißheit, daß A nicht gleich non A seyn könne, daß jedes Ding sich selbst gleich sey. Ein solches allgemeines, unwillkührliches Thun deutet in der Regel auf eine Nothwendigkeit hin, die uns nur nicht zum Bewußtseyn gekommen. Es fragt sich daher, mit welchem Rechte thun wir dieß? wo liegt die Berechtigung und Gewißheit d. h. die Nothwendigkeit jener Behauptung? — Auf dem reellen Seyn selbst, unmittelbar, kann sie nicht beruhen, d. h. das reelle Seyn selbst kann uns nicht unmittelbar den Gedanken aufnöthigen, daß jedes Ding sich selber gleich sey, und also A nicht = non A seyn könne. Denn im reellen Seyn ist jedes Ding nur einmal vorhanden: es kann nicht zwei sich gleiche Dinge geben, weil sie als solche nicht von einander zu unterscheiden, also nicht zweie wären; und doch müßte jedes Ding, wenn es realiter sich selber gleich seyn und von uns als sich selber gleich wahrgenommen (d. h. der Gedanke dieser Gleichheit durch Mitwirkung des Dinges selbst in unserm Denken erzeugt) werden sollte, nothwendig zweimal vorhanden seyn. Wahrnehmen also können wir es nicht, daß A = A sey, eben so wenig als daß A nicht = non A seyn könne. Die Gewißheit jenes Gedankens kann mithin nur eine vermittelte seyn, d. h. auf einer Folgerung beruhen, die wir unwillkührlich und unbewußt machen. Und so ist es in der That. Müssen wir nämlich die Dinge nicht bloß als reell seyend, sondern auch als reell unterschieden denken, — und das müssen wir, weil wir ihre unterschiedliche Bestimmtheit wahrnehmen d. h. unterschiedliche Empfindungen (Perceptionen) von ihnen haben, oder was dasselbe ist, weil wir unsere nothwendigen Gedanken nicht beliebig unterscheiden können, sondern bestimmte Unterschiede unter ihnen setzen müssen, — so müssen wir, wie schon bemerkt, auch ihr Bezogenseyn auf einander und damit ihr relatives Nichtseyn gegen einander als ein reelles denken, d. h. wir müssen jedes Ding als realiter nicht das Andre und die-

ses sein relatives, aber nichtsdestoweniger reelles Nichtseyn zugleich als sein reelles Bestimmtseyn denken. Eben damit aber denken wir jedes Ding als realiter sich selbst gleich, und weil wir es so denken müssen, so liegt darin unmittelbar, daß wir es nicht als realiter sich selber ungleich d. h. als nicht es selbst (als non A) denken können. Die Berechtigung jener Uebertragung ergiebt sich sonach aus dem Begriffe des Unterscheidens und der Unterschiedenheit: wir können das Unterscheiden und damit das Unterschiedenseyn (Gesetztseyn von Unterschieden) nur so fassen, wie wir es selbst vollziehen müssen. Aus dieser Nothwendigkeit folgt die andre, daß wir, sofern es ein reelles Unterschiedenseyn giebt, auch jedes reell Unterschiedene als realiter sich selber gleich denken müssen. Und weil wir es so denken müssen, ist es uns gewiß (evident), daß es so ist.

Anmerkung 1. Der Satz des Widerspruchs als logisches Denkgesetz ist so alt als die Logik selbst. Bereits Plato gebraucht ihn vielfach als stärksten Grund der Falschheit einer Behauptung zur Widerlegung andrer Philosopheme; und schon Aristoteles stellt ihn unter der Formel, daß unmöglich dasselbe zugleich seyn und nicht seyn und mithin unmöglich Demselbigen Dasselbe und in derselben Hinsicht zugleich zukommen und nicht zukommen könne, ausdrücklich als logisches Princip auf. Seitdem ist er von der formalen Logik stets und überall als logisches Grundgesetz anerkannt worden. Auch der Satz der Identität, obwohl in der antiken Philosophie als ausgesprochenes logisches Gesetz nicht nachweisbar, ist verhältnißmäßig alt. Man nimmt an, daß ihn schon Antonius Andreas nach dem Vorgange der Skotisten unter der Formel: Ens est ens aufgestellt habe; nur ist zweifelhaft, ob er in diesem Satze bereits ein logisches Grundgesetz erkannte. Als solches stellte ihn indeß jedenfalls bereits Polz unter der Formel: idem sibimet ipsi est idem auf, und die formale Logik hat ihm seitdem diesen Rang stets bewahrt. Auch erkannte bereits Polz, daß er mit dem Satze des Widerspruchs im Grunde identisch sey. Kant, Kiesewetter, Jos. Beck, Herbart, Lotze stimmten ihm darin bei, die Meisten dagegen (Baumgarten, Jakob, Maaß, Tiestrunk, Hofbauer, Fries, Krug, Sigwart, Bachmann, Drobisch, Strümpell) leugneten es. Auch stritt und streitet man noch über die Frage, ob beide Sätze deducirbar oder als unbeweisbare Axiome unmittelbar anzunehmen seyen. Endlich ist man auch nicht ganz einig darüber, in welcher Formel sie zu fassen und welcher Sinn ihnen beizulegen sey.

Die Frage nach der Deducirbarkeit der logischen Gesetze

ist durch die obige Erörterung entschieden. Ist der Satz der Identität und des Widerspruchs ein Gesetz der unterscheidenden Denkthätigkeit und somit bei der Bildung aller unserer Gedanken, Begriffe, Urtheile mitwirksam, so ist er in sofern nicht deducirbar, als er aus keinem andern Satze, Gesetze, Begriffe, Urtheile hergeleitet werden kann; insofern dagegen deducirbar, als er in der Natur des Denkens selbst nachgewiesen werden muß. Auch ist im Obigen dargethan, daß und inwiefern der Satz der Identität mit dem des Widerspruchs identisch sey. In welcher Formel beide am besten auszudrücken seyen, kann als offene Frage behandelt werden: ist der Sinn einmal richtig erkannt, so wird die angemessenste Formel sich von selbst einstellen; jedenfalls kann der Streit darüber nur die Fassung betreffen. Es scheint daher unnöthig, die verschiedenen Formeln, in welche die beiden Sätze von der formalen Logik bisher gefaßt sind, aufzuzählen und zu kritisiren. Nicht diese formelle Differez war der Mangel, an dem die formale Logik hinsichtlich ihrer Grundgesetze litt, sondern die Bedeutung und die Art und Weise, in der sie dieselben aufstellte. Obwohl sie nämlich durchgängig behauptete, der Satz der Identität sey ein Denkgesetz, so unterließ sie doch oder vermochte nicht nachzuweisen, daß und inwiefern er ein Gesetz sey, d. h. inwiefern wir genöthigt seyen, ihm gemäß zu denken. Sie stellte ihn in ähnlicher Art hin wie die Mathematik ihre s. g. Axiome: er war ihr eben nur ein gegebener, vorgefundener, unmittelbar evidenter Satz; und wo sie ihn zu deduciren suchte, leitete sie ihn aus Sätzen (Urtheilen oder Begriffen) ab, die durch ihn selbst erst zu Stande gekommen. Gegen dieses Verfahren konnte mit Recht eingewendet werden: der Satz A = A sey eine leere, sinnlose Tautologie; wenn A gesetzt sey, so sey es freilich (als A) gesetzt und wenn man dasselbe Objekt zweimal denke, so verstehe es sich freilich von selbst, daß dieß Gedoppelte sich gleich sey, denn es sey ja eben nur zweimal dasselbe gesetzt; aber welchen Sinn, welchen Zweck habe es, Gesetztes als Gesetztes zu denken oder jedes Objekt in Gedanken zu wiederholen und sich selber gegenüberzusetzen? wo liege die Nothwendigkeit, die Vernunft dieses Thuns? Hierauf hatte die alte formale Logik keine Antwort.

In neuerer Zeit hat man diesem Mangel abzuhelfen gesucht. So behauptet Fr. Fischer: unter den Grundgesetzen des Denkens seyen die Grundverhältnisse zu verstehen, auf welche sich alle inneren und wesentlichen Verhältnisse der Erkenntnißgegenstände, mit deren Entwickelung und Erzeugung sich das Denken befaßt, reduciren. Man könne diese Grundverhältnisse Gesetze nennen, weil sie als Maßstäbe zur Erkennung, Entwickelung und Erzeugung sämmtlicher Gedankenver-

hältnisse dienen, in dieser Anwendung aber gleich Naturgesetzen mit unbewußter Nothwendigkeit sich geltend machen. Solcher Grundverhältnisse gebe es zwei, das Verhältniß der Identität und das Verhältniß der Causalität. In ähnlichem Sinne faßte und entwickelte bereits vor Fischer A. Schopenhauer den Satz vom zureichenden Grunde. Allein ein Grundverhältniß mit dem Namen eines Gesetzes zu bezeichnen, ist offenbar ein Mißbrauch dieses Namens. Es ist durchaus nicht einzusehen, wie wir genöthigt seyn können, A = A gemäß dem Gesetze der Identität zu denken, wenn damit nur ein Gedankenverhältniß ausgedrückt seyn soll; und eben so wenig, wie gewisse Verhältnisse als „Maßstäbe" zur Erkennung, Beurtheilung, Erzeugung aller übrigen dienen und in dieser Anwendung gleich Naturgesetzen mit unbewußter Nothwendigkeit sich geltend machen können. Aehnlichen Einwürfen unterliegt die Auffassung von Drobisch, die im Wesentlichen mit der von Twesten übereinkommt. Er behandelt den Satz der Identität und den Satz des Widerspruchs in der Lehre von den Urtheilen, weil sie ihm selbst Urtheile sind. „Das einfachste unmittelbar bejahende Urtheil ist: A ist A; das einfachste ebenso unmittelbar klare verneinende: A ist nicht non A." Ersteres heiße der Satz der Einerleiheit, letzteres der Satz des Widerspruchs; auf diesen beiden logischen Grundsätzen beruhe die Gültigkeit aller andern bejahenden oder verneinenden Urtheile. Allein so wenig die Denkgesetze bloße Gedankenverhältnisse seyn können, so wenig kann ein Princip, ein „Grundsatz", auf dem „die Gültigkeit" andrer Urtheile beruhen soll, selbst ein bloßes Urtheil seyn, gesetzt auch, daß er sich in die Form eines Urtheils fassen ließe. Die ganze Ansicht widerspricht zuvörderst der Definition, die Drobisch selbst vom Urtheil aufstellt, wonach es der logische Ausdruck des Verhältnisses gegebener Begriffe hinsichtlich ihrer Verknüpfungsfähigkeit seyn soll. Danach drückt das Urtheil, A ist A, nur das Verhältniß des Begriffs A zu sich selber hinsichtlich seiner Verknüpfungsfähigkeit mit sich selber aus. Aber wie ein Begriff zu sich selber ein Verhältniß haben, mit sich selber verknüpft werden könne, ist nicht wohl einzusehen: im Begriffe des Verhältnisses liegt es vielmehr, daß nur unterschiedene Objekte (Begriffe) Glieder eines Verhältnisses seyn können. Eben so wenig ist einzusehen, wie darauf, daß A und A der Verknüpfung fähig, also das Urtheil A ist A, logisch möglich ist, die Gültigkeit andrer bejahender Urtheile beruhen könne: daraus, daß A mit sich selber verknüpfbar ist, kann doch unmöglich folgen, daß A und B verknüpfbar sind; es müßte vielmehr zuvor festgestellt seyn, daß und inwiefern A und B Eines seyen; ist dieß aber festgestellt, so sind A und B bereits verknüpft und von ihrer Verknüpfungsfähigkeit kann nicht mehr

die Rede seyn. Jedenfalls bleibt unbegreiflich, wie wir, abgesehen von aller logischen Gültigkeit der Urtheile überhaupt, genöthigt seyn können, jedes Objekt als sich selber gleich zu denken, wie wir genöthigt seyn können zu denken, daß Gleiches zu Gleichem Gleiches ergebe rc. Aus der bloßen Fähigkeit, A = A zu denken, kann unmöglich die Nothwendigkeit, es so zu denken, abgeleitet werden. Ein Princip, das nicht in sich selbst gewiß und evident d. i. denknothwendig ist, ist überhaupt kein Princip; die principielle Gültigkeit des Urtheils A ist A, ist mithin zu leugnen, so lange nicht dargelegt worden, daß A = A gedacht werden müsse. Eben diese principielle gesetzliche Thätigkeit fehlt dem Satze in der Bedeutung, die ihm Ch. H. Weisse (in Fichtes Zeitschr. 1839) giebt. Nach ihm besteht der Sinn des Satzes der Identität und des Widerspruchs darin, daß das Vernunftbewußtseyn und damit das menschliche Denken im Unterschiede vom thierischen Vorstellen das Gleiche, wenn auch an verschiedenen Orten, in verschiedenen Zeiten und Verbindungen vorkommend, doch als Gleiches, das Unterschiedene als Unterschiedenes faßt, während dem thierischen Vorstellen im psychologischen Verlaufe der Empfindungen und Perceptionen das Unterschiedene immer wieder in Ununterschiedenheit zerfließt, das Gleiche durch die Verschiedenheit des Orts, der Zeit und der Verbindungen, in denen es auftritt, ein Ungleiches wird. Allein so richtig diese Bemerkung seyn mag, so ist damit doch nur eine Thatsache ausgesprochen: unser Denken faßt in der That das Unterschiedene als Unterschiedenes, das Gleiche als Gleiches; aber es fragt sich, warum und wiefern es dieß thun muß. — Lotze, wie er überhaupt die Logik von der Metaphysik und diese wiederum von der Ethik abhängig macht, so giebt er auch dem Satze der Identität und des Widerspruchs einen ethischen Sinn und erklärt den Gesetzes-Charakter desselben, jene Nothwendigkeit, aus ethischen Principien. Nach ihm kann der Satz in doppelter Bedeutung gefaßt werden, entweder als Ausdruck der (metaphysischen) Natur der Dinge, „denen es gehört, innerlich eine sich nie verlierende noch aufgebende Festigkeit und Sichselbstgleichheit zu besitzen, ohne die alle Wahrheit und alles Interesse des Erkennens aufhören würde," oder als Ausdruck der Natur des denkenden Ichs, das, „weil es selbst um seiner wesentlichen (ethischen) Bestimmung willen das in sich Treue und Unwandelbare seyn soll, auch in seinem Denken das Objekt nur in der nämlichen Form der Sichselbstgleichheit erfassen kann." Allein die Natur der Dinge hat unmittelbar mit dem Denken und seinen Gesetzen nichts zu schaffen; den Dingen möge jene Festigkeit und Sichselbstgleichheit oder das Gegentheil zukommen, das Denken würde immer das Feste als Festes, das Wandelbare als Wan-

delbares, — kurz Jedes als sich selbst gleich denken müssen. Und jenes ethische „Sollen" ist eben nur Sollen, kein logisches Müssen; Jeder aber, er möge dieses Sollen anerkennen oder ihm in seiner Freiheit sich entziehen wollen, vermag ein Dreieck schlechterdings nur als Dreieck, nicht aber als Viereck zu denken. —

Auch erschwerte sich die formale Logik die Sache oft noch dadurch, daß sie aus dem logischen Gebiete des Denkens ohne weiteres in das (reelle) Seyn hinübersprang und behauptete: jedes Ding sey sich selbst gleich. Dieß vermochte sie natürlich noch weniger darzuthun, als den Satz, jedes Objekt müsse sich selber gleich gedacht werden. — In gleicher Art verfuhr sie mit dem Satze des Widerspruchs, den sie meist an die Spitze stellte. Nur hatte sie hier insofern leichteres Spiel, als die Unmöglichkeit, A = non A zu denken, unmittelbar sich kund giebt. Allein sollte der Satz ebenfalls ein Gesetz (nach der Analogie der s. g. Prohibitiv-Gesetze) seyn, so fehlte wiederum der Nachweis des Grundes, warum es logisch verboten, unmöglich sey, A = non A zu denken. Jedenfalls erschien der Satz: A nicht = non A, nach der Art, wie ihn die formale Logik aufstellte, eben so leer und bedeutungslos als der Satz: A = A. Für die Erkenntniß des reellen Seyns waren beide ohne alle positive Bedeutung. Denn damit, daß ich ein Ding als sich selber gleich denke, weiß ich offenbar noch gar nichts von dem Dinge; und eben so wenig habe ich erkannt, was es sey, wenn ich weiß, daß es mit seinem reinen Gegentheil nicht identisch seyn könne. Freilich wurden beide Sätze von den älteren Logikern meist nur für negative Kriterien der Wahrheit erklärt: sie sollten nur beweisen, daß falsch sey, sowohl was nicht als sich selber gleich, als auch was als identisch mit seinem reinen Gegentheile gedacht werde. Allein zu einem solchen Kriterium ist in der That nur der Satz des Widerspruchs tauglich. Der Satz der Identität dagegen gilt schlechthin für alles Denkbare: auch das (im obigen Sinne) Widersprechende würde, wenn es überhaupt denkbar wäre, als sich selber gleich (als widersprechend) zu denken seyn. Wo also einmal durch Einmischung der Denkwillkühr oder aus Unklarheit und Gedankenlosigkeit Falsches, Widersinniges gedacht wird, da kann der Satz der Identität nicht helfen. Der Widerspruch im obigen Sinne ist dagegen allerdings ein untrügliches Zeichen eines falschen, confusen, gedankenlosen Denkens, weil er überhaupt nur dadurch möglich ist, daß bereits fertige Begriffe entweder ohne klares Bewußtseyn über ihren Inhalt oder in falscher Bedeutung oder auch durch Verschiebung und Verwechselung ihres Sinnes, von der Denkwillkühr verbunden werden. Eben darum aber kommt der reine Widerspruch unmittelbar gar nicht vor: kein Mensch redet von einem vierecki-

gen Triangel oder von einem Dreieck das kein Dreieck ist; der Gedanke ist schlechthin unmöglich. Daraus folgt aber, daß der Satz des Widerspruchs unmittelbar wenig zu brauchen ist. Selbst bei der Widerlegung widersprechender Behauptungen kommt es vor Allem darauf an, das confuse Denken über seine unklaren, verwechselten, gedankenlos verbundenen Begriffe aufzuklären; ist dieß geschehen, so bedarf es nicht weiter des Satzes des Widerspruchs, um den Irrthum darzuthun, weil das Denken seiner Natur nach Widersprechendes nicht zu denken vermag. Jedenfalls ist der Satz des Widerspruchs nur brauchbar, um den Irrthum widersprechender Gedankenverbindungen aufzudecken, mithin nicht sowohl negatives Kriterium der Wahrheit, als vielmehr nur Kriterium einer bestimmten Art von Irrthümern. Jenes wäre er nur, wenn aller Irrthum, alles Falsche in sich widersprechend, ein Widerspruch im obigen Sinne seyn müßte. Da dieß nicht der Fall ist, so kann ich das Wahre unmöglich daran erkennen, daß es sich nicht widerspricht; denn auch das Irrige, das Falsche, braucht sich nicht zu widersprechen.

Einige Neuere lassen daher die Beziehung auf die Wahrheit mit Recht fallen. Fr. Fischer setzt die Wichtigkeit und Bedeutung des Gesetzes der Identität und Nichtidentität vornehmlich in seine umfassende Anwendung, indem es das Pincip aller Entwickelung (Analyse) des in gegebenen Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffen implicite liegenden Inhalts sey. Insbesondere sey es das Princip der Auseinanderlegung des Ganzen in seine Theile vermöge des unmittelbar aus ihm folgenden Grundsatzes: „das Ganze ist gleich seinen Theilen." Eben so sey es das Princip der Beschreibung eines Gegenstandes vermöge des wiederum unmittelbar aus ihm abfließenden Grundsatzes: „der Gegenstand ist gleich seinen verschiedenen Seiten und Eigenschaften." Desgleichen Princip der Definition des Begriffs vermöge des ebenfalls aus ihm folgenden Grundsatzes: „Der Begriff ist gleich seinen sämmtlichen Merkmalen." Allein auch damit ist nichts gewonnen. Denn eine nähere Ueberlegung ergiebt zur Evidenz, daß die angeführten „Grundsätze" in der That nicht aus dem Gesetze der Identität, sondern aus dem Begriff des Ganzen, aus dem Begriffe des Gegenstandes oder Dinges, und aus dem Begriffe des Begriffs folgen. Aus dem Gesetze der Identität würde nur folgen, daß das Ganze als sich selber gleich, also als Ganzes, u. s. w. zu denken sey. Denselben Fehler begeht u. A. bereits Sigwart, indem auch er den Satz, daß der Begriff gleich den in ihm vereinigten Merkmalen sey, auf das Gesetz der Identität zurückführt. Er findet die logische Bedeutung des letzteren darin, daß es Princip der bejahenden Thesis und der bejahenden Synthesis, aber

auch Gesetz sey, wodurch die bejahende Thesis und Synthesis bestimmt sey, daß also in ihm der Begriff und das Gesetz der Beziehung und Uebereinstimmung liege. Aber wie kann durch den Satz: A = A (oder wie Sigwart explicirt: „A gesetzt ist gesetzt, muß gedacht werden als gesetzt; A und A stimmen mit einander überein“), die bejahende Thesis und Synthesis „bestimmt“ seyn? wie kann dieser Satz überhaupt „Princip“ der bejahenden Thesis und Synthesis seyn? Das Erste läßt Sigwart ganz unerläutert; das Zweite erläutert er dahin: so gewiß das Gesetz der Identität Gesetz des menschlichen Denkens sey, so gewiß gebe es im menschlichen Denken und für dasselbe eine bejahende Thesis und Synthesis. Allein diese Erläuterung erläutert nichts: denn sie zeigt nicht, wie das Gesetz Princip der bejahenden Thesis und Synthesis seyn könne, sondern behauptet nur, daß, wenn dieses Gesetz als Gesetz des menschlichen Denkens anerkannt sey, eben damit auch anerkannt sey, daß es eine bejahende Thesis und Synthesis im menschlichen Denken und für dasselbe gebe. Jedenfalls ist es unzulässig, Gesetz und Begriff der Bejahung (Uebereinstimmung) ohne Weiteres zu identificiren. Dasselbe ist zu sagen gegen Sigwarts Erklärung des Gesetzes des Widerspruchs, wonach dasselbe der Gegensatz des Gesetzes der Identität, Princip der verneinden Thesis und Synthesis 2c., seyn soll. —

Während sonach die alte formale Logik dem Satze der Identität und des Widerspruchs eine Bedeutung vindicirte, die er nicht beanspruchen kann, ließ sie diejenige Bedeutung, die ihm wirklich zukommt und von größter Wichtigkeit für unser Erkennen und Wissen ist, gänzlich unbeachtet. Sie entging ihr, weil sie beide Sätze nur als gegebene s. g. Thatsachen des Bewußtseyns aufnahm, ohne sie in der Natur des Denkens (des Bewußtseyns) nachzuweisen. Beide Sätze, möge man sie für Formen Eines und desselben Gesetzes oder für verschiedene Gesetze erklären, haben aber ihre Bedeutung zunächst nur in der Natur und für die Natur unsers Denkens. Wie sie in letzterer gegründet sind, so drücken sie, wie gezeigt, nur eine bestimmte nothwendige Thätigkeitsweise unsers Denkens in der Form eines Gesetzes aus. Diese Thätigkeitsweise giebt sich in ihnen kund; wie sie aus der Natur unsers Denkens folgen, so läßt sich aus ihnen auf letztere zurückschließen; sie sind mithin zugleich Medien, um die Natur unsers Denkens zu erkennen. Sie dienen aber auch zur Erkenntniß der Natur der Dinge. Denn ist die Natur der Dinge, das An-sich des reellen Seyns, nur Dasjenige, als was wir die Dinge ihrem Wesen und Begriffe nach denken müssen, und müssen wir die Dinge als realiter unterschieden denken, so folgt, daß die Dinge auch realiter auf einander sich beziehen, realiter sich

negativ gegeneinander verhalten und in dieser relativen Negativität ihre Bestimmtheit haben, d. h. daß jedes Ding eben nur in und kraft seiner Unterschiedenheit von andren ist, was es ist, jedes also im Unterschiede vom andern es selbst und nur es selbst (A = A), jedes als es selbst nicht das andre ist (A nicht = non A). So wenig damit erkannt ist, was die Dinge sind, so ist doch die vielleicht wichtigere Einsicht gewonnen, wodurch die Dinge sind, was sie sind. Jedes ist eben nur was es ist kraft seiner Unterschiedenheit vom andern; und damit ergiebt sich nicht nur der Begriff der relativen Negativität als des allgemeinen Mediums, wodurch und worin Alles was ist seine Bestimmtheit hat (ist, was es ist), sondern zugleich, wie sich alsbald näher zeigen wird, die Nothwendigkeit einer unterscheidenden Denkthätigkeit, durch welche die Unterschiede der Dinge und damit die Dinge selbst gesetzt sind. —

Anmerk. 2. Die speculative Philosophie benutzte anfänglich, in Fichte und Schelling, den Satz der Identität und des Widerspruchs nur, um mittelst desselben ihren Begriff des Absoluten zum Bewußtseyn zu bringen und resp. zu begründen. Fichte, welchem ursprünglich dieser Begriff mit Dem, was er das „absolute" Ich nannte, in Eins zusammenfiel, behauptete, daß dieses Ich, d. h. das Sich-selbst-Setzende, das zugleich ein Andres, ein Nicht-Ich, sich entgegensetzt, als Grund alles Wissens (Bewußtseyns) gedacht und implicite anerkannt werde, sobald man überhaupt irgend einen Satz denke, insbesondre sobald man auch nur den Satz A = A zugebe. Denn obwohl A = A nur aussage: wenn A sey, so sey A, oder wenn A gesetzt sey, so sey es gesetzt, so sey damit doch ausgesprochen, daß der Zusammenhang (die Copula — die Gleichheit) zwischen A-Subjekt und A-Prädicat schlechthin und ohne allen Grund im Ich und vom Ich gesetzt werde. Daraus aber folge, daß im Ich etwas sey, welches sich stets gleich, stets Ein und Dasselbe bleibe, daß also im Ich ein Mit-sich-Identisches sey, daß die Identität mit sich eine Bestimmung des Ich sey. Jener Zusammenhang zwischen A und A sey also = dem Satze: Ich bin Ich oder Ich bin; und da dieser Zusammenhang schlechthin und ohne weiteren Grund vom Ich selber gesetzt werde, so sey auch diese Identität des Ich mit sich nothwendig vom Ich selbst schlechthin gesetzt, d. h. Ich setzt sich selbst als Ich. Aus diesem Sich-setzen folge erst, daß A = A gesetzt werden müsse. — In ähnlicher Art erweist Fichte, daß, wenn man den Satz: A nicht = non A, zugebe, man eben damit annehme, daß das Ich schlechthin und ohne weiteren Grund sich selber ein Andres (ein nicht-Ich) entgegensetze, — die zweite „Thathandlung", durch die in

ihrem Zusammenhang mit der ersten das Ich eben Ich, Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn möglich sey (Fichtes Sämmtl. W. I, 92 ff.). — Es ist längst und vielfach dargethan, daß diese Deductionen mancherlei Sprünge und unberechtigte Folgerungen enthalten. Namentlich leuchtet von selbst ein, daß der Satz A = A weder an sich noch im gemeinen Bewußtseyn die von Fichte angenommene Bedeutung hat. Er kann diese Bedeutung nicht haben. Denn in dem Satze: „Wenn A ist, so ist A", ist das erste Glied, das Seyn des A, die Bedingung des zweiten. Aber das zweite ist ganz dasselbe, was das erste, ebenfalls das Seyn des A. Das Seyn wäre also die Bedingung des Seyns, was offenbar widersinnig ist, da die Bedingung nothwendig von dem Bedingten muß unterschieden seyn und resp. werden können, wenn überhaupt von Bedingung und Bedingtem die Rede seyn soll. Sieht man aber von der Form ab, auf das, was Fichte eigentlich meinte, so spricht sich in jener Deduction offenbar die richtige Erkenntniß aus, daß das Ich (das Denken — die Intelligenz) nur Ich, Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn ist, sofern es sich in sich und von einem Andern unterscheidet, daß also dieses Unterscheiden die „Thathandlung" (Grundthätigkeit) ist, welche dem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zu Grunde liegt, und daß in und mit der unterscheidenden Denkthätigkeit zugleich der Satz der Identität wie des Widerspruchs gesetzt ist, daß also jene auch diesen logischen Gesetzen zu Grunde liegt.

Bei Schelling dagegen tritt diese Erkenntniß schon zurück. Er behauptet, der Satz A = A sey die einzige Wahrheit, die an sich, ohne alle Beziehung auf die Zeit gesetzt, das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da außer ihr nichts sey, für alles Seyn sey. Es werde damit weder gesagt, daß A überhaupt, noch daß es als Subjekt oder als Prädicat sey, sondern das einzige Seyn, das durch jenen Satz gesetzt werde, sey das der Identität selbst, schlechthin gesetzt, also unabhängig von Subjekt und Prädicat. Der Satz A = A sey der einzige unbedingt gewisse: unmittelbar mit ihm sey aber die absolute Identität gesetzt; also sey auch letztere schlechthin, und so gewiß als der Satz A = A. Sie könne nicht gedacht werden als durch diesen Satz, aber sie werde durch denselben als seyend gesetzt: sie sey also dadurch, daß sie gedacht werde. Ihr Seyn sey eine ewige Wahrheit und sie selbst Eins mit der Vernunft, u. s. w. (Ztſ. f. specul. Physik. II, 2, 4 f.) Hier zeigt sich bereits jenes Verwechseln und Verschieben der Begriffe, welches Schelling und Hegel in die Philosophie eingeführt haben. Obwohl der Satz A=A als Gesetz bezeichnet wird, so wird er doch im Grunde vielmehr als Ausdruck des Begriffs der Identität gefaßt, Gesetz und Begriff also ohne weiteres identificirt oder der Be-

griff des Gesetzes mit dem des Begriffs verwechselt. Von der Thätigkeit, deren nothwendiges bestimmtes Thun der Satz A = A gesetzlich ausdrückt, ist nicht weiter die Rede. Er wird zwar das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft genannt; aber die Vernunft wird nicht als Thätigkeit gefaßt, die nach diesem Gesetze thätig ist, sondern auch sie wiederum ohne weiteres mit dem Begriffe der Identität und dadurch mit ihrem Gesetze selbst identificirt, d. h. die Begriffe: Gesetz und Thätigkeit, Vernunft und Identität, werden so verschoben, daß sie identisch erscheinen. Dasselbe endlich geschieht mit den Begriffen des Seyns und Denkens. Obwohl der Satz der Identität nicht aussage, daß A sey, so soll doch durch ihn die Identität als seyend gesetzt seyn, d. h. obwohl A selbst nicht ist, so ist doch die Identität mit sich, die ihm in jenem Satze beigelegt wird, — also ein seyendes Prädicat eines nicht seyenden Subjekts! Danach ist es denn freilich nicht zu verwundern, wenn gefolgert wird, die absolute Identität sey dadurch, daß sie gedacht werde; nur ist nicht einzusehen, warum nicht auch dasselbe von A gelten soll!

Bei Hegel endlich begegnen wir zwar einem großen, bewundernswerthen Scharfsinn, aber leider ebenfalls im Dienste jener Vermischung und Verschiebung der Begriffe, durch welche dieselben in dialektischen Fluß gebracht werden. Hegel bestreitet den Satz der Identität und des Widerspruchs als logisches Gesetz. Er behauptet, „daß dieser Satz, wie er nur die abstrakte Identität im Gegensatz gegen den Unterschied als Wahres ausdrücken solle, kein Denkgesetz, sondern vielmehr das Gegentheil davon sey." Diese Behauptung beweist er, indem er zunächst bemerkt, daß der Satz A = A nichts weiter als der Ausdruck der leeren Tautologie sey. Diese leere Identität, die man der Verschiedenheit entgegensetze und für sich als etwas Wahres nehme, widerlege sich selbst. Denn indem man fortwährend behaupte, die Identität sey nicht die Verschiedenheit, sondern die Identität und die Verschiedenheit seyen verschieden, so sage man ja eben damit, daß die Identität ein Verschiedenes sey. Denn man sage, die Identität sey verschieden von der Verschiedenheit; und indem dieß als die Natur der Identität zugegeben werden müsse, so liege darin, daß die Identität nicht äußerlich, sondern an ihr selbst dieß sey, verschieden zu seyn. Dasselbe ergebe sich, wenn man sich so ausdrücke: die Identität sey wesentlich Identität als Trennung von der Verschiedenheit. Denn eben damit spreche man aus, daß sie darin bestehe, Trennung als solche zu seyn, oder in der Trennung wesentlich, d. i. nichts für sich, sondern Moment der Trennung zu seyn. Halte man an der unbewegten Identität, die ihren Gegensatz an der Verschiedenheit habe, fest, so mache man sie damit zu einer einseitigen Bestimmtheit,

die als solche keine Wahrheit habe. Werde aber zugegeben, daß der Satz der Identität nur eine einseitige Bestimmtheit ausdrücke, daß er nur die formelle, eine abstrakte, unvollständige Wahrheit enthalte, so liege darin unmittelbar, daß die Wahrheit nur in der Einheit der Identität mit der Verschiedenheit vollständig sey (W. IV, 32 ff.). — Bei einiger Ueberlegung wird Jeder finden, daß diese Argumente, gesetzt auch, sie seyen vollkommen richtig, den Satz der Identität und des Widerspruchs als logisches Denkgesetz gar nicht treffen, weil sie gegen ihn nicht als Ausdruck eines Gesetzes, sondern eines Begriffs (was er gar nicht ist noch seyn will) gerichtet sind. Hegel bekämpft gar nicht den Satz: daß A = A oder jedes Objekt als sich selber gleich (als es selbst, als dieses bestimmte, unterschiedene Objekt) zu denken sey, sondern daß A = A als Bezeichnung des Begriffs der abstrakten Identität etwas Wahres bezeichne, indem er zeigt daß der Begriff der abstrakten Identität nur im Unterschiede vom Begriffe der Verschiedenheit gedacht werden könne, also die reine schlechthinnige Identität, die allen Unterschied und alle Unterscheidung ausschließende Unterschiedslosigkeit, undenkbar sey. (Eben dieß haben wir selbst oben dargethan, gerade daraus aber das Gesetz der Identität als Gesetz der unterscheidenden Denkthätigkeit nachgewiesen.) Hegel verwechselt mithin ebenfalls Gesetz und Begriff der Identität. Auch wir vertheidigen keineswegs die alte formale Logik, wenn sie, das Denkgesetz der Identität auf das reelle Seyn übertragend, an dem Satze: A ist A, eine s. g. Wahrheit oder auch nur ein Kriterium der Wahrheit zu besitzen meint. Auch wir müssen behaupten, daß die Identität, soweit überhaupt von ihr die Rede seyn kann (d. h. in dem Sinne, in welchem sie überhaupt nur denkbar ist) nur gedacht werden kann, indem sie von der Unterschiedenheit unterschieden wird. Daraus folgt freilich, daß sie selbst insofern ein Unterschiedenes ist als sie eben von einem Andern unterschieden wird, also in Beziehung auf ein Andres; keineswegs aber, wie Hegel folgert, daß sie an sich also ohne diese Beziehung, verschieden und damit dasselbe was die Verschiedenheit sey. Kann sie vielmehr überhaupt nur gedacht werden, sofern sie von der Verschiedenheit unterschieden wird, so kann sie auch nur als an sich nicht-Verschiedenheit gedacht werden. Hegel verkennt die Natur des Unterscheidens. In allem Unterscheiden wird ein An-sich, ein Positives gesetzt, das aber seine Bestimmtheit nur erhält durch seyn Bezogenseyn auf ein Andres als relatives Nichtseyn eines Andern. Hegel verwechselt jenes An-sich mit diesem relativen Nichtseyn. Beides ist zwar insofern Dasselbe, als es dasselbe Objekt ist, welches darin, worin es positiv es selbst ist,

zugleich relatives Nichtseyn des Andern ist; beides ist aber keineswegs an sich einerlei, so wenig als Roth, darum weil es zugleich nicht-Gelb ist, mit nicht-Gelb einerlei ist, so daß nicht-Gelb auch seinerseits nothwendig Roth seyn müßte, da es doch vielmehr eben so gut Blau oder Grün seyn kann. Auf einem ähnlichen Mißverständnisse beruht Hegels Einwand, daß der Satz A = A durch die alltägliche Erfahrung widerlegt werde. Könne nämlich A in keiner Weise ein non-A seyn, so sey der reale Widerspruch in den Dingen, physische und moralische Krankheit, ja jede Veränderung schlechthin unmöglich. Denn wäre dem A stets dasjenige fremd, was irgend non-A, sein Gegentheil, sey, so bliebe es stets in Eintracht mit sich selbst und könne nie in Conflikt mit sich gerathen; und wäre A von den disjunktiven Gliedern einer Gattung schlechthin nur Eines, so bliebe es, was es ist, ohne sich zu verändern. Allein der Satz: A = A und nicht = non A, behauptet gar nicht, daß non A dem A stets fremd sey noch daß A von den disjunktiven Gliedern einer Gattung schlechthin nur Eines sey; er bestreitet gar nicht, daß A irgendwie ein non-A werden oder mit non-A sich verbinden könne. Er läßt beides vielmehr völlig dahingestellt, behauptet aber nichtsdestoweniger fortwährend, daß wenn A als verbunden mit non-A oder als übergehend (werdend) zu non-A gedacht werde, es nicht zugleich als nicht verbunden mit non-A oder als nicht übergehend in non A gedacht werden könne: er behauptet also: (A + non A) = (A + non A) und nicht gleich nicht-(A + non A), was ganz dasselbe ist mit: A = A und nicht = non A. Der Satz ist in seinem wahren oben dargelegten Sinne auch keine Tautologie. Denn er wiederholt nicht zweimal Eins und dasselbe, sondern sagt aus, daß A in seinem positiven An-sich und A in seinem relativen Nichtseyn eines Andern als identisch, und eben damit A in seiner Bestimmtheit als dieses und kein andres Objekt zu denken sey. In diesem Sinne wird der Satz gegen alle dialektische Künste seinen Rang als logisches Grundgesetz ohne Mühe behaupten.

§. 5. Der Satz der Identität und des Widerspruchs ist Gesetz für die unterscheidende Denkthätigkeit, sofern sie ein Gedachtes (Objekt) von andrem Gedachten, also sofern sie die durch das Denken (selbständig oder unter Mitwirkung des reellen Seyns) producirten Gedanken von einander unterscheidet. Er gilt schlechthin für alles Gedachte: was auch immer gedacht werde, muß, weil es nur gedacht werden kann indem es von einem Andern unterschieden wird, unter das Gesetz des Satzes der Identität und des Widerspruchs fallen. Sofern also Ich im

Selbstbewußtseyn mein Denken selber denke und es damit als Gedachtes immanent gegenständlich vor mir habe, so gilt auch von ihm der Satz der Identität und des Widerspruchs. Aber Ich kann weder dieses gedachte Denken noch überhaupt irgend ein Objekt denken, ohne es zugleich von meinem es denkenden Denken zu unterscheiden: das Denken kann überhaupt nur Gedanken haben, sofern es dieselben nicht bloß von einander, sondern zugleich von sich selbst, dem Denken, unterscheidet, wie in der Einleitung dargethan worden. In allem Unterscheiden der Gedanken wird mithin nothwendig zugleich jedes Gedachte als Gedachtes vom Denken als Denken unterschieden. In diesem Unterscheiden wird das Denken, welches das Gedachte denkt, nicht als ein Gedachtes oder Objekt gefaßt; es wird ja eben von dem Gedachten als solchem (also von allem Gedachten) unterschieden und also insofern (relativ) als ein nicht-Gedachtes gefaßt, d. h. es wird in jenem Unterscheiden allem Gedachten, Objektiven als die es denkende, subjektive Thätigkeit gegenübergestellt. In der Reflexion des Ichs auf sein Thun wird ihm zwar dieses Gegenüberstellen von Denken und Gedachtem selbst immanent gegenständlich, eben damit aber das denkende subjektive Denken doch ein Gedachtes, was sich zu widersprechen scheint. Allein der anscheinende Widerspruch löst sich einfach, wenn man erwägt, daß, indem jener Akt der Unterscheidung des Denkens vom Gedachten vermittelst der Reflexion zum Bewußtseyn gebracht, also selbst zum Gedanken oder Objekt des reflektirenden Denkens wird, damit das Denken, welches in ihm allem Gedachten als ein nicht-Gedachtes gegenüber-gestellt worden, nur implicite, als Moment jenes Aktes zu einem Gedachten wird, eben darum aber seine Bestimmung, vom Gedachten als solchem unterschieden zu seyn, nicht verliert: denn es wird damit nur so gedacht, wie es in jenem Akte gesetzt ist, d. h. als ein vom Gedanken Unterschiedenes. Außerdem leuchtet ein, daß jener Akt nur gedacht und zum Bewußtseyn gebracht werden kann, indem er wiederum von dem ihn vollziehenden reflektirenden Denken unterschieden wird. Eben damit aber tritt dem gedachten Akte und dem in ihm gedachten Denken nothwendig wiederum das ihn denkende Denken als Denken, als subjektive Thätigkeit gegenüber, d. h. es wird in der Reflexion des Ichs auf jenem Akt doch wiederum das den Akt

denkende Denken als ein Nichtgedachtes gefaßt, indem es von dem gedachten Akte und damit von dem in ihm gedachten Denken unterschieden wird: die Reflexion ist selbst nichts Andres als dieses Unterscheiden und Gegenüberstellen. Es ergiebt sich sonach nur, was bereits in der Einleitung bemerkt worden ist, daß die unterscheidende Denkthätigkeit zugleich ein Sich-in-sich-selbst-Unterscheiden ist, indem sie das Unterschiedene zugleich von sich (der unterscheidenden Thätigkeit) unterscheidet. Indem sie dieß thut, wird ihr ihr eignes Thun immanent gegenständlich und damit ein Gedachtes; aber zugleich tritt sie diesem Thun (diesem Gedachten) als die es vollziehende Thätigkeit gegenüber. Mit jedem neuen Akte der Reflexion geschieht dasselbe, d. h. es bleibt fortwährend dabei, daß das Gedachte als solches vom Denken als solchem unterschieden wird.

In diesem Unterscheiden des Denkens vom Gedachten wird dem entwickelten Begriffe des Unterscheidens gemäß zunächst das Denken in Beziehung zum Gedachten als nicht-Gedachtes und eben so das Gedachte in Beziehung zum Denken als nicht-Denken gesetzt, d. h. es wird zunächst jedes von beiden als das relative Nichtseyn des andern gefaßt. Zugleich aber wird, wiederum dem Begriffe des Unterscheidens gemäß, jedes von beiden nothwendig als ein solches gesetzt, das positiv an ihm selbst ein Seyn (Etwas) ist und eben in diesem positiven An-sich und kraft desselben nicht das andre ist: erst damit erhält jedes seine Bestimmtheit. Nun ist aber das Denken seinem positiven An-sich nach producirende sich in sich von ihren Produkten unterscheidende Thätigkeit, das Gedachte seinem positiven An-sich nach Produkt dieser Thätigkeit (gleichgültig, ob es von ihr allein oder im Zusammenwirken mit einem Andern producirt ist). Weil jedes von beiden dieß realiter ist, so kann es (wie ebenfalls gezeigt) auch in jenem Unterscheiden nicht anders gefaßt werden. Danach ergiebt sich: die unterscheidende Denkthätigkeit muß, indem sie das Gedachte von sich, dem Denken, unterscheidet, letzteres als sich in sich von seinen Produkten unterscheidende Thätigkeit, das Gedachte dagegen als das Produkt dieser Thätigkeit fassen. Daher ist es eine s. g. Thatsache des Bewußtseyns, d. h. es drängt sich jedem Bewußtseyn von selbst auf, das Denken als Thätigkeit, die Gedanken als dessen Thaten zu fassen. Eben damit aber drängt

sich jedem Bewußtseyn der s. g. Satz der Causalität auf, d. h. jedes Bewußtseyn findet sich genöthigt anzunehmen, daß alles Gedachte, sofern es gedacht wird, die Thätigkeit des Denkens zu seiner Voraussetzung habe, durch die es überhaupt nur ist, und ist was es ist.

Dieser Satz ist ein logisches Grundgesetz. Denn sofern überhaupt schlechthin nichts gedacht werden kann, ohne es als Gedachtes vom Denken als Denken zu unterscheiden, und sofern in diesem Unterscheiden das Denken als jene Thätigkeit, das Gedachte als That derselben nothwendig gefaßt wird, so ist der Satz der Causalität nur der allgemeine Ausdruck für die bestimmte Art und Weise, in der die unterscheidende Thätigkeit nothwendig und allgemein sich vollzieht, indem sie das Gedachte vom Denken unterscheidet. Die einfachste, angemessenste Fassung des Gesetzes würde demnach seyn: Alles Gedachte hat nothwendig an der Denkthätigkeit seine Ursache. Wir sagen Ursache, und ziehen es vor, den Satz nicht, wie vielfach beliebt worden, Gesetz vom zureichenden Grunde, sondern Gesetz der Causalität zu nennen. Denn wir meinen, daß es dem Sprachgebrauche gemäß sey, mit dem Namen des Grundes diejenige Thätigkeit zu bezeichnen, welche in ihre Thaten sich aufhebt (aufgeht), indem sie in dieselben als in ihr eignes Andersseyn übergeht, welche also nichts außer ihren Thaten, nichts für sich, weil eben nur Uebergehen aus Thun in That, nur Produciren und damit nur in ihren Thaten immanent ist; daß dagegen derselbe Sprachgebrauch diejenige Thätigkeit, welche nicht bloß in ihren Thaten immanent, sondern zugleich ihnen relativ selbständig gegenüber tritt oder stehen bleibt, eine Ursache nennt. (So ist das Samenkorn, das sich selbst zur Pflanze entwickelt, nach dieser seiner Thätigkeit Grund der Pflanze; der Mensch dagegen, der eine Handlung vollzieht, Ursache, Urheber derselben.) Nach diesem Sprachgebrauche ist das Denken nothwendig als Ursache seiner Gedanken zu bezeichnen. Denn es ist nur Denken (geistige bewußte Thätigkeit), sofern es nicht bloß seine Gedanken producirt, sondern zugleich sie von einander wie von sich selbst unterscheidet, also nicht in seine Gedanken schlechthin auf- und übergeht, sondern ihnen relativ selbständig gegenübertritt, mithin nicht bloß in seinen Gedanken immanent, nicht bloß für sie, sondern zugleich in sich und für sich ist.

Wird sonach alles Gedachte, sofern und indem es gedacht wird, nothwendig von dem Denken als seiner Ursache unterschieden, so wird damit zugleich das Gedachte als ein Unterschiedenes von der es unterscheidenden Denkthätigkeit unterschieden. Denn das Denken, sofern es das Gedachte als Gedachtes von sich selbst unterscheidet, ist eben selbst unterscheidende Denkthätigkeit. So gewiß also dem Gesetze der Causalität gemäß das Denken das Gedachte als sein Produkt von sich als der producirenden Ursache unterscheiden muß, so gewiß muß die unterscheidende Denkthätigkeit in Beziehung auf die von ihr gesetzten Unterschiede dasselbe thun. Denn das Denken ist nur producirendes Denken, sofern es zugleich unterscheidend thätig ist; was von den gesetzten Produkten gilt, muß mithin auch von dem zugleich gesetzten Unterschieden gelten. Außerdem liegt es unmittelbar in der Natur der Sache, daß die unterscheidende Thätigkeit nur Unterschiedenes setzen kann, indem sie es zugleich von sich unterscheidet, weil ihr Setzen (Thun) eben Unterscheiden ist. Das logische Gesetz der Causalität kann daher auch so ausgedrückt werden: alles Unterschiedene muß an der unterscheidenden Denkthätigkeit seine Ursache haben.

Das Gesetz der Causalität gilt zunächst und unmittelbar wiederum nur für das Denken und das Gedachte; es ist zunächst und unmittelbar nur ein logisches Gesetz. Allein auch dieses Gesetz wird im und vom gemeinen Bewußtseyn unwillkührlich auf das reelle Seyn übertragen: es gilt als ein allgemein anerkannter Satz, daß Alles was ist, seine Ursache, seinen Grund haben müsse. Fragen wir nach dem Grunde dieser Uebertragung, so kann derselbe nicht in der Erfahrung gefunden werden. Denn erfahrungsmäßig steht vielmehr fest, daß wir nur in äußerst wenigen Fällen eine wirkende Ursache als solche oder das Verhältniß von Ursache und Wirkung wahrzunehmen vermögen, daß wir dasselbe allermeist vielmehr nur erschließen, d. h. auf Grund jenes Satzes folgern, also denselben als richtig, als gewiß voraussetzen. Dennoch ist das gemeine Bewußtseyn zu jener Uebertragung wohl berechtigt, sobald es den Satz der Causalität nur in dem Sinne faßt, in welchem er allein zu fassen ist. In der That nämlich müssen wir auch das reelle Seyn, sofern es ein realiter Unterschiedenes ist (— und als solches müssen wir

es, wie gezeigt, denken), als ein Gesetztes, als Produkt, That, Wirkung einer unterscheidenden Thätigkeit fassen. Denn wäre das Unterschiedene als solches ein Unmittelbares, Uranfängliches, Unentstandenes (Unproducirtes), so müßte auch das relative Nichtseyn, als welches das Unterschiedene nur Unterschiedenes ist, ebenfalls ein Unmittelbares, Uranfängliches seyn. Dieß aber ist ein offenbarer Widerspruch. Denn das relative Nichtseyn ist nur, sofern ein Andres ist, hat mithin ein Andres zur Voraussetzung, ist also nicht uranfänglich, sondern hat nothwendig an dem Andern, das seine Voraussetzung ist, seinen Anfang, d. h. ist nothwendig ein Entstandenes, Gesetztes: und da dieß Gesetzte eben Unterschiedenes ist, so kann es auch nur von einer unterscheidenden Thätigkeit gesetzt seyn. Außerdem ist das Unterschiedene nur Unterschiedenes, sofern es zugleich Bezogenseyn auf Andres ist. Die relative Negation, ohne die der Unterschied nicht Unterschied ist, fällt nur in dieses Bezogenseyn und ist nur darum eine relative. Dieß Bezogenseyn des Unterschiedenen auf einander setzt aber nothwendig eine Thätigkeit voraus, durch welche Eines auf das Andre bezogen wird oder in Beziehung und damit negativ gegen Andres gesetzt ist. Weil also Unterschiedenes als solches überhaupt nur gedacht werden kann, sofern und indem Jedes als bezogen auf ein Andres gedacht wird, und weil somit auch das Reelle nur als realiter Unterschiedenes von uns gedacht werden kann, sofern wir zugleich auch das Bezogenseyn und damit das relative Nichtseyn desselben als ein reelles denken, dieses aber nicht als ein Unmittelbares, Uranfängliches, Unentstandenes gefaßt werden kann, — darum können wir das Reelle als realiter unterschieden nur denken, sofern und indem wir zugleich eine reelle Thätigkeit denken, durch welche es unterschieden worden oder als Unterschiedenes gesetzt ist. Wir sind mithin genöthigt und eben damit berechtigt, den Satz der Causalität auch auf das reelle Seyn anzuwenden. Nur darf der Satz, streng genommen, nicht lauten: Alles was ist, muß eine Ursache haben, sondern: alles Unterschiedene (Mannichfaltige, Einzelne) muß als gesetzt durch eine unterscheidende Thätigkeit gedacht werden. Denn die unterscheidende Thätigkeit, welche das reelle Unterschiedene als solches setzt und sich von ihm unterscheidet, und welcher das Prädicat des reellen Seyns unmöglich abgesprochen werden kann, ist

nothwendig ohne Ursache ihres Seyns, vielmehr gerade als das unmittelbare, uranfängliche, unentstandene reelle Seyn zu denken. Und zugleich ist sie insofern als sich selbst setzend (als causa sui) zu fassen, als sie, indem sie sich von dem durch sie gesetzten Unterschiedenen unterscheidet, eben damit sich selbst erst als ein Unterschiedenes setzt. Es wird sich späterhin näher zeigen, daß diese reelle unterscheidende Thätigkeit, diese Ursache des unterschiedlichen reellen Seyns ebenfalls nur als Denkthätigkeit gedacht werden kann. —

Anmerk. 1. Bereits Plato und Aristoteles wendeten den Satz der Causalität an, jedoch nicht als logisches Grundgesetz, sondern als Postulat der Vernunft, nichts ohne Grund anzunehmen. Aber auch schon sie übertrugen nicht nur dieses Vernunftgesetz ohne Weiteres auf das reelle Seyn, sondern verwechselten den Grund, warum wir Etwas für gewiß, für objektiv seyend, für wahr halten, also den s. g. Erkenntnißgrund, mit der Ursache oder der Thätigkeit, durch die das Gedachte, der Inhalt des Bewußtseyns, welcher Art es auch sey, und resp. das reell Seyende gesetzt, bewirkt ist. So faßt Aristoteles (indem er vergißt, was er Analyt. Poster. I, 13 zur Unterscheidung jener beiden Begriffe angeführt hat) das, was er ἀιτια, ἀιτιον nennt, bald als Grund bald als Ursache, und beide wiederum bald als Materie, bald als Form (causa formalis), bald als Kraft (Bewegung) schlechtweg, bald als Motiv oder Zweck. Bei den Späteren war, wie aus Ciceros Schriften hervorgeht, der Satz Nihil fieri sine causa ein ausgemachtes Axiom der Physik, und man stritt nur über dessen Anwendbarkeit auf die Gedanken, — ob nämlich auch die willkührlichen (voluntarii) Gedanken eine Ursache haben müßten. In gleichem Sinne und in gleicher Verwechselung der ratio cognoscendi und der causa efficiens faßten und behandelten ihn die Scholastiker und die neueren Philosophen bis auf Leibnitz: selbst Descartes und Spinoza sind von jener Verwechselung nicht frei zu sprechen.

Erst Leibnitz stellt den Satz unter dem Namen: Principe de la raison determinante, principium rationis determinantis, als logisches Grundprincip auf. Indem er ihn ausdrücklich als principium rationis determinantis bezeichnet und ihn in die Formel faßt: nihil fit sine ratione determinante oder: que jamais riens n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, zeigt er auch hier den tiefen genialen Blick, der ihm in philosophischen Dingen wie

in allen andern wissenschaftlichen Fragen auszeichnete. Denn alles Determiniren involvirt, wie gezeigt, ein Unterscheiden, und Unterscheiden ist seinem vollen Begriffe nach Determiniren. Leibnitz deutet also wenigstens an, daß der Satz der Causalität zunächst und unmittelbar nur Gesetz unserer unterscheidenden Denkthätigkeit sey, und, auf das reelle Seyn übertragen, nur den Sinn haben könne, daß alles Unterschiedene, Bestimmte, eine Ursache haben müsse, durch die es so und nicht anders bestimmt sey. Leibnitz verfolgte und entwickelte indeß den Begriff des Determinirens nicht näher; er führte das Princip nicht ausdrücklich auf die Natur und den Begriff des Unterscheidens zurück. Er begnügte sich auf den Unterschied der ratio cognoscendi und der causa efficiens aufmerksam zu machen. Seine Nachfolger, statt seine Andeutungen näher auszuführen, ließen gerade dasjenige, worin der Werth und die Eigenthümlichkeit derselben bestand, fallen. Sie nahmen zwar das Leibnitzsche Princip unbesehen an, aber statt des Ausdrucks ratio determinans gebrauchten sie den von Leibnitz nur beisatzweise hinzugefügten, weit unbestimmteren Ausdruck ratio sufficiens, und wendeten nun den Satz vom „zureichenden Grunde" ohne Weiteres sowohl auf das Erkennen wie auf das reelle Seyn, d. h. sowohl im Sinne der ratio cognoscendi wie der causa efficiens (ratio essendi), an. So erklärt Wolff: nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, h. e. si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit quam non sit; er unterscheidet dann zwar ratio und causa, indem er bemerkt: per rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit; causa est principium, a quo existentia s. actualitas entis alterius dependet; da ihm aber principium wiederum nur dasjenige ist, quod in se continet rationem (sufficientem) alterius, so hebt er damit den behaupteten Unterschied offenbar wieder auf, so daß es nicht zu verwundern ist, wenn er in den Beispielen, die den Begriff der causa erläutern sollen, ihn fortwährend selbst mit dem Begriffe der ratio sufficiens verwechselt.

Die Gegner Wolffs (Daries und A.) bestritten zwar die principielle Geltung des Satzes vom zureichenden Grunde in der Wolffschen Bedeutung und Anwendung. Aber da sie zur Aufhellung der Sache selbst nichts beizubringen wußten, und da selbst Kant den „Grundsatz des Causalverhältnisses" in der Kritik der reinen Vernunft unter die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung (als Grund der objektiven Erkenntniß der Erscheinungen hinsichtlich des Verhältnisses derselben in der Reihenfolge der Zeit) aufnahm, und in der Logik anerkannte, daß durch den Satz des zureichenden Grun-

des die logische Wirklichkeit einer Erkenntniß bestimmt werde, *) so ließ man sich nicht irren, sondern nahm den Satz als Grundsatz aller Erkenntniß bald unter dieser, bald unter jener Formel in alle Lehrbücher der formalen Logik auf. Nur darüber stritt man, ob er als allgemeines Denkgesetz in oder vor der Lehre von den Begriffen, oder als Princip des Urtheilens in der Lehre von den Urtheilen seine Stelle finden müsse. Kiesewetter, Schulz, Sigwart, Bachmann, J. Beck u. A. entschieden sich für die erste Position; Hoffbauer, Maaß, Tieftrunk, Fries, u. A. für die zweite. A. Schopenhauer (Die vierfache Wurzel des Satzes v. zureich. Gr. 2. Ausg. S. 26) bemerkt richtig, daß der Satz seine Wurzel habe in der Natur unsers Bewußtseyns (Denkens), vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, nichts Einzelnes, Abgerissenes, Objekt für uns werden könne. Denn diese Unmöglichkeit beruht eben darauf, daß wir nur unterscheidend, nur in Unterschieden zu denken vermögen, nur durch Unterscheidung uns Etwas zum Bewußtseyn kommt. Indem er sie aber auf die angebliche Thatsache zurückführt, daß alle unsere Vorstellungen untereinander in einer gesetzmäßigen und a priori bestimmbaren Verbindung stehen, und behauptet, daß der Satz vom zureichenden Grunde in seiner Allgemeinheit nur diese Verbindung ausdrücke, so lenkt er vom richtigen Wege wieder ab. Eben so Fr. Fischer, wenn er in ähnlichem Sinne den Satz: „folgere nichts ohne zureichende Gründe," als Ausdruck des Grundverhältnisses der Causalität und als „Regel für die Entwickelung der Causalitätsverhältnisse" überhaupt faßt. Was oben bei der Erörterung des Satzes der Identität gegen diese ganze Ansichtsweise gesagt worden, gilt auch hier: Gedankenverhältnisse (Vorstellungsverbindungen) sind keine Denkgesetze, gesetzt auch sie wären a priori bestimmbar. Außerdem ist es nur ein verhüllter Widerspruch, wenn Fischer — freilich seiner Grundansicht ganz gemäß — bemerkt: das Grundgesetz des zureichenden Grundes sey „schon dem Ausdrucke nach weniger ein Gesetz als eine Regel für die Entwickelung der Causalitätsverhältnisse." Danach durfte es auch nicht unter die logischen Grundgesetze mit aufgenommen werden. Endlich begehen Schopenhauer und Fischer denselben Fehler, an welchem hier die alte formale Logik durchweg krankt, indem sie einen angeblichen Grundsatz des Erkennens zu einem logischen Gesetze des Denkens macht, oder umgekehrt, aus einem

---

*) Vergl. Ueber eine Entdeckung ꝛc. 2. Aufl. S. 15. Hier bemerkt Kant ausdrücklich: „Jeder Satz muß einen Grund haben, ist das logische (formale) Princip der Erkenntniß, welches dem Satze des Widerspruchs nicht beigesellt, sondern untergeordnet ist."

logischen Denkgesetze ein Erkenntnißprincip machen will. Wäre der vielbesprochene Satz in der That ein Grundsatz der Erkenntniß, so gehörte er sicherlich nicht in die Logik. Denn diese hat es, wie bisher noch allgemein anerkannt worden ist, nur mit den allgemeinen Denkgesetzen zu thun, d. h. mit den Gesetzen, die schlechthin allem Denken gemeinsam sind, möge es Erkennen, Wissen, Begreifen ꝛc. oder bloßes Phantasiren, subjektives Glauben, Vermuthen, Reflektiren ꝛc. seyn, d. h. möge sein Inhalt in s. g. objektiven oder in rein subjektiven Gedanken bestehen, mit Gesetzen also, welche für alle Thätigkeitsweisen des Denkens gelten, weil sie die Natur desselben überhaupt ausdrücken. Das Erkennen steht natürlich ebenfalls unter diesen Gesetzen, aber nur, weil und sofern es Denken, nicht weil und sofern es Erkennen ist. Die besondern Principien oder Gesetze des Erkennens gehören in die Lehre vom Wissen oder die Erkenntnißtheorie, von welcher die Logik, wie bemerkt, insofern ein Theil ist, als sie jene allgemeinen, das Erkennen mit befassenden Gesetze der logischen (unterscheidenden) Thätigkeit unsers Denkens vom Grundprincipe alles Wissens aus entwickelt. Vermochte man also den s. g. Satz vom zureichenden Grunde nicht als allgemeines Denkgesetz auszuweisen, so durfte man ihn auch nicht in die Logik aufnehmen. Daß man es im Widerspruche mit dem eignen Begriffe vom Wesen und Zweck der Logik dennoch that, beweist nur, daß man ein dunkles Gefühl, eine Ahnung von der wahren Bedeutung des Satzes hatte, ohne doch dieselbe deutlich darlegen zu können.

Anmerk. 2. Die speculative Philosophie hat auch hier mehr verwirrt als aufgeklärt. Fichte leitet den „logischen Satz des Grundes“ ab aus der dritten, der Form nach bedingten „Thathandlung“ des Ichs, durch die sowohl Ich wie Nicht-Ich im und vom Ich selbst als einschränkbar und damit theilbar gesetzt werden. Damit seyen die entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich durch den Begriff der Theilbarkeit vereinigt und so die Einheit des Bewußtseyns trotz der Entgegensetzung gewährt. Werde nun von dem bestimmten Gehalte, dem Ich und Nicht-Ich, abstrahirt und die bloße Form der Vereinigung Entgegengesetzter durch den Begriff der Theilbarkeit übrig gelassen, so habe man den logischen Satz, den man bisher den Satz des Grundes nannte: A zum Theil = nicht A, und umgekehrt. Denn damit sey gesagt, daß jedes Entgegengesetzte seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmale X gleich, und jedes Gleiche seinem Gleichen in Einem Merkmale X entgegengesetzt sey. Ein solches Merkmal aber heiße der Grund, im ersten Falle der Beziehungs-, im zweiten der Unterscheidungs-Grund. Denn Entgegengesetzte gleichsetzen

oder vergleichen nenne man beziehen; Gleichgesetzte entgegensetzen heiße sie unterscheiden (W. I, 100 f). Man sieht, daß auch hier wieder Fichten ein richtiger Gedanke vorschwebte. Wenn es auch offenbar ganz willkührlich ist, jenes Eine Merkmal, worin Entgegengesetztes sich gleich und Gleiches entgegengesetzt sey, für den Grund der Beziehung und resp. Unterscheidung zu erklären; wenn auch Das, was Fichte Beziehen und Unterscheiden nennt, weil es Entgegengesetztes und resp. Gleiches voraussetzt, eben damit vielmehr das Unterscheiden und die unterscheidende Thätigkeit selbst bereits voraussetzt (— wie denn in der That die zweite wie die erste Thathandlung des Fichteschen Ichs nur auf der unterscheidenden Denkthätigkeit beruht); so geht doch eben so offenbar die Tendenz der obigen Deduction dahin, den Satz des Grundes auf die unterscheidende Thätigkeit des Denkens (Ichs) zurückzuführen. Dieß konnte freilich nicht gelingen, weil der Ausgangspunkt der ganzen Entwickelung von vorn herein verfehlt war. Denn das Ich, dessen Thathandlung Fichte darlegen will, als fix und fertiges Subjekt seines Thuns voraussetzen, heißt die Natur des Ichs verkennen. Ich ist nur Ich, sofern es mit Bewußtseyn und resp. Selbstbewußtseyn thätig ist; das Bewußtseyn aber entsteht, wenn auch mit Nothwendigkeit unmittelbar und immanent, durch die (unterscheidend producirende) Thätigkeit des Denkens; folglich entsteht auch das Ich nur in und mit dieser Thätigkeit und ist, wie gezeigt, nur die Selbsterfassung des Denkens von sich als der von allen seinen Thaten und Thätigkeitsweisen unterschiedenen Einheit derselben. Wird von vorn herein die Wirkung statt der Ursache, die Folge statt des Grundes gesetzt, so ist eben nicht auf den Grund zu kommen, und Verwirrung unvermeidlich. —

Schelling unterscheidet zwar gelegentlich (z. B. in den Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie §. 184 u. sonst) zwischen Grund und Ursache und redet bekanntlich von einem Grunde oder „Ungrunde“ in Gott, der, sofern Gott als Gott aus ihm sich erst hervorringe, von Gott selbst zu unterscheiden sey; aber er läßt sich weder auf eine Entwickelung jener Begriffe als logischer Begriffe noch auf die Frage nach dem logischen Gesetze dieses Namens ein. Dem Geiste seiner Philosophie gemäß müssen ihm auch hier Begriff und Gesetz in Eins zusammenfallen. Seine Schüler (Klein, Buchner) sind uneinig darüber, ob ein Gesetz des Grundes anzuerkennen, ja ob überhaupt Grund und Begründetes in der wahren speculativen Betrachtung zu unterscheiden sey. Die „erste Logik,“ Bardili's speculative Mißgeburt, kann füglich außer Betracht bleiben. Ich bemerke nur, daß auch er, ganz im Geiste der nachfichteschen Speculation, Gesetz und Begriff identificirt.

Dieselbe Begriffsverwechselung findet sich bei Hegel. Er bemerkt ausdrücklich: „Der Grund ist wie die andern Reflexionsbestimmungen in einem Satze ausgedrückt worden: Alles hat seinen zureichenden Grund. Dieß heißt im Allgemeinen nichts Andres, als was ist, ist nicht als seyendes Unmittelbares, sondern als Gesetztes zu betrachten; es ist nicht bei dem unmittelbaren Daseyn oder bei der Bestimmtheit überhaupt stehen zu bleiben, sondern davon zurückzugehen in seinen Grund, in welcher Reflexion es als Aufgehobenes und in seinem An- und Fürsichseyn ist. In dem Satze des Grundes wird also die Wesentlichkeit der Reflexion in sich gegen das bloße Seyn ausgesprochen" (W. VI, 76). Das will sagen: der Satz des Grundes drückt nur den Begriff des Wesens aus, sofern es wesentlich Reflexion in sich gegen das bloße Seyn ist; und nur weil, was ist, seinem Begriffe nach kein seyendes Unmittelbares, sondern ein Gesetztes ist, muß auch das Denken nicht bei dem unmittelbaren Daseyn stehen bleiben, sondern davon zurückgehen in seinen Grund: nur diese im Begriffe liegende Nothwendigkeit für das (begreifende) Denken ist durch den Satz des Grundes ausgesprochen. Durch den Begriff also ist das Gesetz bedingt und bestimmt und drückt eben deshalb nur den Begriff in der Form eines Satzes aus. Allein so richtig es ist, daß, wenn Begriff und Natur des Denkens identificirt werden, durch den Begriff unseres Denkens der Satz der Causalität bedingt und bestimmt ist, so gewiß ist doch jene Identification selbst falsch. Der Begriff als ein vom Denken Gedachtes kann nicht mit dem Denken selbst in Eins zusammenfallen, ist vielmehr nothwendig von der Natur des ihn denkenden Denkens bedingt und bestimmt. Nur dadurch, daß wir durch die Natur unsers Denkens uns genöthigt finden, Gedanken und Denken zu unterscheiden und dieses als das Prius von jenen, jene als bedingt und bestimmt durch dieses zu fassen, oder was dasselbe ist, nur dadurch, daß ich mich genöthigt finde mein Wort, mein Thun und Lassen, meine Vorstellung rc. von mir selbst zu unterscheiden und als von meiner Thätigkeit ausgegangen, bedingt und bestimmt zu fassen, kommt mir das Causalitätsverhältniß zum Bewußtseyn, gewinne ich zunächst den bloßen Gedanken Dessen, was wir Grund und resp. Ursache nennen *).

*) Dieser Gedanke ist, wie Waitz richtig bemerkt, seinem psychologischen Ursprunge nach ohne Zweifel zuallererst ein bloßes Gefühl, das Muskelgefühl nämlich, das wir bei jeder körperlichen Anstrengung haben. Indem wir dieses Gefühl von andern Gefühlen unterscheiden, wird es zur Vorstellung der Anstrengung, welche zur Erreichung eines Erfolgs nothwendig ist, ohne welche das Eintreten desselben nicht gedacht werden kann.

Das Gesetz ist also der Vater des Begriffs, weil der nothwendigen, objektiven Gedanken überhaupt; das Verhältniß umkehren, heißt die Sache auf den Kopf stellen. Es ist einer der Grundirrthümer des Hegelschen Systems, die Begriffe zu hypostasiren und zu selbständigen Thätigkeiten zu machen, die sich setzen und aufheben, in einander übergehen, sich vermitteln 2c., oder was dasselbe ist, das Denken mit seinen begrifflichen Bestimmungen so völlig zu identificiren, daß letztere eben damit jene hypostatische Selbständigkeit erhalten. Auch was das Denken seinem eignen Begriffe nach ist, das ist es nur, sofern und indem es sich selbst (seine Natur) in Gedanken erfaßt und von der Natur andrer Dinge gemäß der Kategorie des Begriffs unterscheidet. Nach Hegel soll freilich der Begriff rein als solcher die allgemeine Form der Denkthätigkeit seyn, kraft welcher das Denken sich in sich selbst dirimirt, aus seiner Einheit (Allgemeinheit) in Gegensätzlichkeit (Besonderheit als die Negation der Allgemeinheit) übergeht, und diese zur Einzelheit aufhebend, in letzterer als der Negation der Negation seiner Allgemeinheit mit dieser sich zusammenschließt oder zu sich selbst zurückkehrt. Aber abgesehen davon, daß diese angeblich allgemeine Denkform von Hegel nirgends als Form oder allgemeine Thätigkeitsweise des Denkens dargethan ist und in der That am wirklichen Denken sich nicht nachweisen läßt, so ist es offenbar höchst willkührlich, jenes Sichdirimiren, Uebergehen 2c., ganz gegen den Sprachgebrauch mit dem Namen des Begriffs zu bezeichnen und so den Begriff mit der Thätigkeit des Denkens ihrer Form nach zu identificiren, dann aber doch auch wieder gemäß dem Sprachgebrauch den Begriff als Gedachtes zu fassen und vom Begriffe des Absoluten, der Natur, des Menschen 2c. als dem Inhalte des wahren (philosophischen) Wissens zu reden. Durch diese Zweideutigkeit gelingt es freilich, dem Schüler manche Resultate plausibel zu machen, die sonst unerreichbar wären; zugleich aber verbreitet sich unvermeidlich eine Verwirrung und Unklarheit über das Ganze, die den schärfer denkenden selbständigen Forscher nothwendig aus dem Hegelschen System heraustreibt.

Anmerk. 3. Das Gesetz der Causalität gilt, wie von selbst einleuchtet, auch vom absoluten Denken, weil und sofern es Denken ist, d. h. wir sind genöthigt anzunehmen, daß auch das absolute Denken eben als Denken seine Gedanken von

---

Dieß ist ohne Zweifel die erste Form in der wir den Gedanken der Ursache fassen, und von der aus wir erst zum Begriff derselben gelangen; aber auch jene Vorstellung würden wir nicht haben, wenn wir nicht genöthigt wären den Erfolg von der Anstrengung nicht nur zu unterscheiden, sondern auch jenen als bedingt und bestimmt von dieser zu fassen.

sich als Thaten, Wirkungen, Produkte von der sie setzenden Thätigkeit unterscheidet. Weil es aber für das absolute Denken kein reelles Seyn im oben erörterten Sinne giebt und weil das absolute Denken keine von einem Andern ausgehende Naturbestimmtheit hat, so gilt für dasselbe der Satz der Causalität nur darum, weil und sofern es selbst ihn als Gesetz gesetzt hat, oder was dasselbe ist, weil und sofern es sich selbst als Denken faßt und bestimmt. Eben damit unterscheidet es sich selbst als Thätigkeit von seinen Gedanken als seinen Thaten, und dieses Unterscheiden wird nothwendig zum Gesetze, weil zur Naturbestimmtheit, für jedes andre vom Absoluten gesetzte und bestimmte Denken, sofern und indem es als Denken gesetzt wird.

§. 6. Drücken die beiden logischen Gesetze, sowohl das der Identität und des Widerspruchs wie das der Causalität, nur die bestimmte Art und Weise aus, in welcher die unterscheidende Denkthätigkeit nothwendig und allgemein sich vollzieht, so erhellet zugleich, daß diese Art und Weise eine zwiefache und mithin in sich unterschiedene ist, daß es also einen Unterschied giebt zwischen der Art und Weise, in der die unterscheidende Thätigkeit die Gedanken von einander, und der Art und Weise, in der sie die Gedanken vom Denken unterscheidet. Dieser Unterschied besteht, wie sich aus dem Obigen ergiebt, darin: beim Unterscheiden der Gedanken von einander genügt es, jedes Gedachte (Objekt) auf ein andres und von diesem andern auf sich selbst zurück zu beziehen, d. h. jedes als relatives Nichtseyn des andern und in diesem Nichtseyn als es selbst (als sich selber gleich) zu fassen: eben damit erhält jedes seine Bestimmtheit, d. h. damit ist der Unterschied des Gedachten vom Gedachten vollständig gesetzt. Beim Unterscheiden des Gedachten vom Denken dagegen genügt dieß nicht. Denn obwohl auch bei diesem Unterscheiden das Denken als relatives Nichtseyn des Gedachten und in diesem Nichtseyn als es selbst gefaßt werden muß, so erhält doch dadurch das Denken noch nicht seine eigenthümliche (positive) Bestimmtheit, weil damit noch kein vollständiger Unterschied gesetzt ist. Denn der Unterschied, daß damit das Denken als relatives Nichtseyn des Gedachten und somit als ein relativ Nicht-Gedachtes gefaßt wird, ist insofern zugleich wiederaufgehoben, als das Denken, indem es eben vom Gedachten unterschieden wird, doch zugleich selbst ein Gedachtes ist. Mit-

hin kann es durch die Bestimmung, ein relativ Nicht-Gedachtes zu seyn, seine Bestimmtheit nicht erhalten, weil alle Bestimmtheit die Negation involvirt, hier aber die Negation zugleich aufgehoben ist. Sein Unterschied von allem Gedachten und damit seine Bestimmtheit liegt vielmehr darin, daß es, indem es (im Unterscheiden vom Gedachten) selbst als ein Gedachtes gefaßt wird, zugleich wiederum diesem Gedachten als ein von ihm Unterschiedenes und damit als ein nicht-Gedachtes nothwendig gegenübertritt, weil es als Denken mit der unterscheidenden Denkthätigkeit selbst identisch ist, und somit nur unterschieden wird, indem es selbst sich vom Gedachten unterscheidet. Beim Unterscheiden des Denkens vom Gedachten muß sonach das Denken nicht bloß als das relative Nichtseyn des Gedachten und in diesem Nichtseyn als es selbst, als mit sich identisch, sondern es muß zugleich als identisch mit der unterscheidenden Denkthätigkeit selbst gefaßt werden, weil es nur Denken und vom Gedachten unterschieden ist, sofern und indem es sich selbst vom Gedachten unterscheidet und es damit als Gedachtes setzt. Nur indem es sich als durch diese Bestimmung von allem Gedachten unterschieden faßt, d. h. nur sofern es sich als die Ursache alles Gedachten (Unterschiedenen) faßt, ist der vollständige, die positive Bestimmtheit involvirende Unterschied zwischen ihm und dem Gedachten gesetzt. In der Art und Weise, wie das Denken die Unterscheidung seiner selbst vom Gedachten vollzieht, tritt mithin ein Moment hinzu, das in der Unterscheidung des Gedachten vom Gedachten nicht liegt, und durch das jene Art und Weise erst ihre besondre Bestimmtheit erhält. Dieses Moment ist die in jenem Unterscheiden implicite liegende und nothwendig zu vollziehende Identification des Einen der zu unterscheidende Objekte, des Denkens, mit der unterscheidenden Thätigkeit selbst, wodurch dieses Objekt zugleich die Bestimmung der subjektiven Thätigkeit, das andre (das Gedachte) die Bestimmung der That, des bloßen Objekts im Unterschiede vom Subjekt, erhält. —

Damit ergiebt sich zugleich, daß und warum es nicht mehr als die dargelegten beiden logischen Grundgesetze geben kann. Die unterscheidende Thätigkeit besteht eben nur in dem zweifachen Thun a) dem Unterscheiden des Gedachten vom Gedachten, und b) des Gedachten vom Denken. Drückt also das logische

Gesetz nur die bestimmte Art und Weise aus, in welcher die logische Denkthätigkeit ihrer Natur nach und darum nothwendig und allgemein sich vollzieht, drückt es also nur aus, was implicite in dem Thun der unterscheidenden Thätigkeit nothwendig und allgemein geschieht, so kann es auch nur zwei logische Gesetze geben. Daß dieß die beiden von uns dargelegten und keine andern sind, muß aus ihrer Darlegung selbst erhellen.

Man hat zwar vielfältig versucht, noch andre Sätze als logische Grundgesetze geltend zu machen. Sie sind indeß immer wieder verschwunden, weil sich bald ergab, daß sie entweder nur Folgen, Specificationen, Anwendungen der beiden obigen, oder überhaupt keine logischen Gesetze waren, so daß im Allgemeinen außer jenen beiden nur noch der s. g. Satz vom ausgeschlossenen Dritten (principium exclusi medii s. tertii inter duo contradictoria) in den Lehrbüchern der Logik sich erhalten hat.

Allein auch er fand hier und da Widerspruch und mit Recht. Denn auch dieser Satz ist in der That nur eine Folge und Anwendung des Satzes der Identität und des Widerspruchs. Zunächst ist die Formel, in die er gewöhnlich gefaßt wird: Jedem Subjekte eines Urtheils (jedem Gedachten oder Denkbaren) muß unter zwei widersprechenden Prädicaten Eines zukommen, falsch oder doch ungenau. So gewiß ich urtheilen (denken) muß, daß jeder Mensch entweder krank oder gesund sey, so gewiß kann ich dasselbe nicht von einem Steine oder Tische ꝛc. aussagen: ihm kann vielmehr weder das Prädicat gesund noch das Prädicat krank zukommen. Die Formel muß mithin lauten: jedem Subjekte eines Urtheils kann von zwei einander widersprechenden Prädicaten, die ihm *möglicher Weise beigelegt werden können*, nur Eines von beiden zukommen, Eins von beiden aber *muß* ihm beigelegt werden, d. h. der Satz ist überhaupt nur gültig und anwendbar bei solchen Subjektbegriffen, von denen bereits anderweitig bekannt und gewiß ist, daß ihnen zwei entgegengesetzte Prädicate zukommen *können*. Er ist ferner nur gültig, wenn und sofern die beiden Prädicate *schlechthin* negative Gegensätze (Widersprüche) sind, also sich *schlechthin* ausschließen. Ich kann nicht sagen: A ist nothwendig entweder schwarz oder weiß: denn A kann auch weder schwarz noch weiß, sondern gelb, roth seyn; ich kann vielmehr nur sagen: A ist entweder schwarz oder nicht schwarz. Auch wo die beiden Prädicate in positiver Form auftreten (z. B.

gesund — krank, wahr — falsch), ist der Satz nur gültig unter der Voraussetzung, daß beide als rein negative Gegensätze, also wie A und non A, sich gegenüberstehen; ist dieß, wie bei den meisten von ihnen, nicht der Fall, so kann von der Anwendung des Satzes keine Rede seyn. Sonach erhellet zunächst, daß der Satz, insoweit er negativ ist und verbietet, demselben identischen Subjekte zwei sich widersprechende Prädicate beizulegen, in der That nur eine Folge des logischen Gesetzes der Identität und des Widerspruchs ist. Denn wenn ich behaupte: A kann nicht zugleich als gesund und krank, sondern nur entweder als gesund oder als krank gedacht werden, so beruht die Richtigkeit, die Gewißheit und Evidenz, kurz die Denknothwendigkeit der Behauptung nur darauf, daß ich nicht im Stande bin, A zugleich als gesund und nicht gesund zu denken; das aber kann ich nur darum nicht, weil ich nicht A = non A zu denken vermag. A ist gesund, heißt logisch nur soviel als A = Gesund; wäre also zugleich A = nicht gesund, so wäre gesund = nichtgesund, d. h. A = non A.

Daraus folgt indeß nur, daß von zwei contradictorischen Prädicatbestimmungen demselben Subjekte nur Eine von beiden beigelegt werden darf, aber noch nicht, daß ihm eine von beiden beigelegt werden muß, d. h. es folgt nur, was auch von den s. g. conträren Prädicatbegriffen gilt: auch von ihnen kann immer nur Einer einem und demselben Subjekte beigelegt werden. Ich kann z. B. demselben Subjekte nicht zugleich das Prädicat Roth und das Prädicat Gelb beilegen, während ich doch sehr wohl dasselbe Subjekt als roth und zugleich als groß oder hart oder glatt denken kann. Der Grund davon liegt ebenfalls im Gesetze der Identität und des Widerspruchs, zugleich aber im Begriffe der Kategorieen und ihrer nothwendigen Anwendung bei allem Unterscheiden, kann mithin hier noch nicht vollständig dargelegt werden. Erst im Folgenden wird sich zeigen, warum ich Roth unmittelbar nur von Gelb, Blau, Grün, kurz von andern Farben, nicht aber von Groß, Hart, Glatt unterscheiden kann. Für jetzt müssen wir uns mit der Thatsache begnügen, daß wir Roth nur von Gelb, Blau rc. unterscheiden können, um es überhaupt als Roth zu fassen, d. h. daß wir nur durch die Unterscheidung des Rothen vom Gelben rc. zu der Anschauung von Roth gelangen, und somit zugleich Roth als

nicht-Gelb, Gelb als nicht-Roth fassen müssen. Daraus aber folgt, daß wir demselben Subjekte nicht zugleich das Prädikat Roth und das Prädikat Gelb beilegen können und dürfen. Denn eben damit würden wir Ein und dasselbe Subjekt als roth und zugleich nicht-roth, also Roth = nicht-Roth, A = non A setzen. Keineswegs aber muß einem Subjekt entweder das Prädicat Roth oder das Prädicat Gelb beigelegt werden; es kann vielmehr eben sowohl als grün oder blau gedacht werden. —

Warum nun gilt dasselbe nicht auch von den contradictorischen Prädicatbegriffen? warum muß hier einer von beiden dem Subjekte beigelegt werden? Einfach darum, weil der contradictorische Unterschied oder der rein negative Gegensatz nur aus zwei und nicht mehreren Gliedern bestehen kann. — Indem ich den contradiktorischen Unterschied setze, fasse ich, wie gezeigt das Eine der Unterschiedenen nur als die reine Negation eines Andern, ohne positive Bestimmtheit an ihm selbst, so daß mein Denken an ihm selbst gar keinen Inhalt hat, sondern das Gedachte nur in dem negativ gesetzten Inhalte des Andern besteht. Mithin kann ich es überhaupt nur denken, indem ich es auf dieses Andre, dessen Negation es ist, beziehe: ich kann es auf nichts Andres außerdem beziehen, von nichts Andrem außerdem unterscheiden, weil es eben selbst nichts als die Negation des bestimmten Andern ist, von dem es unterschieden wird, d. h. der contradiktorische Unterschied kann nur zwischen zwei Objekten gesetzt werden. Wenn ich also irgend ein Objekt nicht durch den positiven, sondern nur durch den rein negativen, contradiktorischen Unterschied als unterschieden von Andrem setze, so muß ich demselben Eine von den beiden contradiktorischen Unterschieds-(Prädicat-) Bestimmungen nothwendig beilegen. Denn legte ich ihm keine von beiden bei, so würde ich — da der contradiktorische Unterschied nur zweie enthält — es gar nicht unterscheiden, es also überhaupt nicht denken. Jene Nothwendigkeit beruht mithin im Grunde auf der Natur des Unterscheidens selbst, darauf nämlich, daß in allem Unterscheiden, also in allem Denken, nothwendig ein Unterschied gesetzt werden muß; eben damit aber auf dem Gesetze der Identität und des Widerspruchs. Denn letzteres sagt zugleich aus, daß A als A und nicht als non A, also auch Etwas, das ich unterscheide, eben damit als unterschieden, d. h. Unterschiedenes als Unterschiedenes,

gefaßt werden muß. Demnach aber muß der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, streng genommen, lauten: In allem Unterscheiden muß dem Unterschiedenen (Objekte) von zwei contradiktorischen Unterschiedsbestimmungen nothwendig Eine beigelegt werden, und nur Eine von beiden kann ihm beigelegt werden; ein Drittes ist unmöglich (undenkbar). Diese Fassung ist indeß mit der obigen insofern identisch, als alles Urtheilen, wie sich später zeigen wird, ein Unterscheiden involvirt, und jedes Prädicat seinem Begriffe nach eine Unterschiedsbestimmung, d. h. Dasjenige ist, worin ich ein Objekt als unterschieden von Andrem setze.

Anmerk. Die eigenthümliche Fassung, welche Bachmann dem Satze giebt, um ihn als logisches Grundgesetz zu retten, ist offenbar unzulässig. Der wahre Sinn desselben soll seyn: „wenn Du etwas zu denken suchst, so mußt Du Dich für das Setzen oder Aufheben entscheiden, entweder sagen: A sey, oder A sey nicht." Man könne daher die Formel brauchen: „Reine Bejahung und Verneinung, Setzen und Aufheben, erschöpfen die Bestimmbarkeit eines Denkobjekts, schließen sich aber zugleich einander aus, da sie auf entgegengesetzten Thätigkeiten des Geistes beruhen." Zunächst ist der Sinn dieses „wahren Sinnes" sehr unklar. Was soll es heißen, „etwas zu denken suchen?" und wie ist dabei eine „Entscheidung für das Setzen oder Aufheben" möglich? Auch das aufgehobene oder als nicht seyend gedachte A ist doch immer ein Gedachtes, so gut wie das gesetzte oder als seyend gedachte A. Ob etwas sey oder nicht sey, hat für die Logik, die es nur mit dem Denken zu thun hat, unmittelbar gar keine Bedeutung. Allerdings kann ich Dasselbe nicht zugleich als seyend und nichtseyend denken, aber eben so wenig als roth und nicht roth. Es fragt sich mithin, worin diese Unmöglichkeit für das Denken liegt? Offenbar nicht darin, daß Setzen und Aufheben die „Bestimmbarkeit" eines Denkobjeks erschöpfen und sich zugleich gegenseitig „ausschließen". Denn wie kann dadurch, daß ein Denkobjekt nur erst überhaupt gesetzt, noch gar nicht bestimmt ist, die Bestimmbarkeit desselben erschöpft seyn? und warum schließen sich Setzen und Aufheben gegenseitig aus? Weil sie „entgegengesetzte Thätigkeiten des Geistes" sind? Aber daß und warum Entgegengesetztes sich nothwendig ausschließe, wäre gerade erst näher nachzuweisen gewesen, wenn der wahre Sinn des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten dargelegt werden sollte. Außerdem schließen sich Setzen und Aufheben in der That nicht aus. Indem ich A als roth von B als gelb unterscheide, setze ich A als rothseyend, nur indem ich es zugleich als nicht

gelb fasse, d. h. indem ich zugleich sein Selbseyn aufhebe (negire), alles Unterscheiden ist ein Zugleich von Setzen und Aufheben. Nur Dasselbe zugleich als gesetzt und nicht-gesetzt zu fassen oder Dasselbe zugleich zu setzen und aufzuheben, ist unmöglich; aber nicht darum, weil Setzen und Aufheben sich gegenseitig ausschließen, sondern im Gegentheil weil sie in allem Unterscheiden zusammen seyn müssen, weil alles Unterscheiden ein Setzen und Aufheben ist. Würde also Dasselbe zugleich gesetzt und nicht-gesetzt, also das Setzen selbst zugleich aufgehoben, oder würde umgekehrt Dasselbe zugleich aufgehoben und gesetzt, also das Aufheben selbst zugleich aufgehoben, so fände in der That kein Setzen, kein Aufheben statt, dann aber auch kein Unterscheiden, kein Denken. — Wenn Sigwart meint, der Satz des ausgeschlossenen Dritten habe seine logische Bedeutung darin, daß er die Sphäre der qualitativen Denkformen beschließe oder begränze und zwar in Beziehung auf Thesis und Synthesis, indem er bestimme, daß die in den Gesetzen der Identität und des Widerspruchs gegebenen und als einander ausschließend bereits gesetzten Formen (der bejahenden und der verneinenden Thesis und Synthesis) die einzig möglichen seyen, daß es also außer der bejahenden und der verneinenden Thesis und Synthesis keine dritte Denkform gebe und somit, wenn überhaupt gedacht werden solle, in der einen oder andern dieser Formen gedacht werden müsse, so begeht er denselben Fehler. Ich kann im Gegentheil A nicht setzen, bejahen, ohne es von B zu unterscheiden d. i. ohne es zugleich als nicht-B zu fassen, also ohne zugleich B zu verneinen. —

Die Kantisch-Kiesewettersche Formel: „jedem logischen Gegenstande muß von zwei einander widersprechenden Merkmalen nothwendig Eins zukommen,“ ist schon darum falsch, weil ihm, wie gezeigt, in den meisten Fällen von zwei beliebigen contradiktorischen Merkmalen keines von beiden wird beigelegt werden können. Dasselbe gilt von Krugs Formel: unter (contradiktorisch) entgegengesetzten Bestimmungen eines Dinges darfst du nur Eine setzen, und wenn diese gesetzt ist, mußt du die andre aufheben. Auch sie ist nur richtig unter der Voraussetzung, daß die beiden contradiktorischen Bestimmungen dem Dinge überhaupt möglicher Weise zukommen können oder Merkmale sind, die in der s. g. Sphäre seines Begriffs liegen. Jacob und Maaß haben richtig erkannt, daß der Satz des ausgeschlossenen Dritten bloß eine Folge des Satzes der Identität und des Widerspruchs ist; nur fehlen die richtigen Gründe für ihre Behauptung, weil die richtige Einsicht in die Natur des Satzes der Identität und des Widerspruchs wie in die Natur der logischen Funktionen überhaupt. Tieftrunk betrachtet den Satz als eine nothwendige

Folge des disjunktiven Urtheils, dessen Begriff er nur näher entwickele; und an ihn schließt sich Drobisch an, wenn er behauptet: zu den beiden Grundsätzen der Identität und des Widerspruchs komme noch der dritte: „von je zwei beliebigen Begriffen A und B gelte immer eins der beiden Urtheile: A ist B, oder A ist nicht B;" d. h. wenn er ihn ohne weiteres zur Formel des disjunktiven Urtheils macht. Auch hier gilt, was schon oben gegen die gleiche Auffassung des Gesetzes der Identität und des Widerspruchs erinnert wurde: ein Urtheil ist als solches noch keineswegs ein Grundsatz, sondern es muß erst nachgewiesen werden, daß und wiefern es ein Grundsatz (Gesetz) sey. Fr. Fischer bemerkt mit Recht, daß das vermeintliche Denkgesetz des ausgeschlossenen Dritten in seiner gewöhnlichen Fassung auf gänzlichem Mißverständniß des contradiktorischen Gegensatzes beruhe, indem unter non A, also z. B. unter nichtklug, unbestimmter Weise alles Mögliche außer A, alles Andre außer klug, nicht aber, wie der contradiktorische Gegensatz fordre, bestimmt die Negation, das Gegentheil der Position verstanden werde. Das Gesetz müßte also wenigstens dahin eingeschränkt worden, daß einem Dinge von denjenigen Merkmalen, wodurch es bestimmbar ist, d. h. in deren Gattungssphäre es gehört, entweder das Merkmal selbst oder sein contradiktorisches Gegentheil zukommen müsse. Wenn aber Fischer das Gesetz auch in dieser Beschränkung für falsch erklärt und es mit der Bemerkung abfertigt: es sey so weit entfernt ein ächtes Denkgesetz zu seyn, daß es vielmehr nur der Bornirtheit des Urtheils angehöre, wenn z. B. die Menschen in kluge oder nicht kluge, in gute oder nicht gute „eingetheilt" würden, so begeht er selbst den Fehler der Begriffsverwechselung. Denn so bornirt jene „Eintheilung" seyn mag, wenn man damit zwei feste, bestimmt geschiedene Klassen gewonnen zu haben meint, so gewiß ist es doch, daß, wenn ich A als klug bezeichne, d. h. ihn von B als nicht klug unterscheide, ich unmöglich A zugleich als nicht klug bezeichnen kann, daß vielmehr, wenn ich A nur durch den negativen, contradictorischen Unterschied des Klugen und Nichtklugen von Andern unterscheide, ich ihm nur Eines der beiden Prädicate beilegen kann, Eines aber ihm beilegen muß, weil ich sonst überhaupt nicht unterscheiden oder A als unterschieden denken würde. Freilich ist der contradiktorische Unterschied ein schlechtes, höchst unbestimmtes Eintheilungsprincip, weil er, wie gezeigt, eben nur der unvollständige Unterschied ist. Aber es handelt sich hier nicht um Eintheilen und Eintheilungsnormen, sondern um die Natur des contradiktorischen Unterschieds und des Unterscheidens (des logischen Denkens) überhaupt; und für das Unterscheiden durch den contradiktorischen Unterschied gilt so gewiß der Satz vom ausgeschlos-

senen Dritten als er nur eine Folge des Satzes der Identität und des Widerspruchs ist. —

Hegel endlich erkennt den Satz insofern an, als damit gesagt sey, daß Alles ein Entgegengesetztes sey, und als seine Nothwendigkeit darauf beruhe, daß die Identität in Verschiedenheit und diese in Entgegensetzung übergehe. Dieß sey indeß nicht der gewöhnliche Sinn des Satzes, vielmehr solle er nach der gemeinen Meinung aussagen, daß es nicht Etwas gebe, welches weder A noch nicht-A sey, daß es kein Drittes gebe, welches gegen den Gegensatz gleichgültig wäre. Allein in diesem Sinne sey der Satz falsch. Denn in der That gebe es in dem Satze selbst das Dritte, das gleichgültig gegen den Gegensatz sey. Nämlich A selbst sey darin vorhanden, und dieses sey weder + A noch — A, aber eben sowohl auch + A als — A. „Das Etwas, das entweder + A oder Nicht-A seyn sollte, ist hiermit auf + A sowohl als Nicht-A bezogen; und wieder, indem es auf A bezogen ist, soll es nicht auf Nicht-A bezogen seyn, sowie nicht auf A, indem es auf Nicht-A bezogen ist. Das Etwas selbst ist also das Dritte, welches ausgeschlossen seyn sollte. Indem die entgegengesetzten Bistimmungen im Etwas eben so sehr gesetzt als in diesem Setzen aufgehoben sind, so ist das Dritte, das hier die Gestalt eines todten Etwas hat, tiefer genommen, die Einheit der Reflexion, in welche als in den Grund der Entgegensetzung zurückgeht." Hegel benutzt sonach den Satz des ausgeschlossenen Dritten nur, um durch ihn darzuthun, daß jedes Etwas im Grunde die (contradiktorische) Entgegensetzung selbst enthalte, die Einheit widersprechender Bestimmungen, also zugleich die Negation seiner selbst und damit an sich selbst widersprechend sey. Der Fehler der Hegelschen Deduction ist indeß leicht nachzuweisen. Der Satz des ausgeschlossenen Dritten leugnet nämlich gar nicht, daß das Hegelsche Etwas, d. h. Etwas rein als solches, sowohl als A wie auch als nicht-A gedacht werden könne, daß also das Etwas selbst an sich das gegen + A und — A gleichgültige Dritte sey. Denn das bloße abstrakte Etwas ist an sich das kategorisch Allgemeine, Unbestimmte, mit welchem alle unterschiedenen, bestimmten Etwas insofern Eins sind, als jedes eben Etwas ist, welches also von keinem andern Etwas unterschieden und somit als Etwas völlig unbestimmt ist. Der Satz leugnet vielmehr nur, daß irgend ein beliebiges einzelnes Etwas, d. h. ein Etwas, welches von andern Etwas unterschieden und eben damit bestimmt wird, zugleich als + A und — A gefaßt oder bestimmt werden könne. Dieß ist so gewiß, so schlechthin nothwendig, daß keine Deduction, und wenn sie noch so geschickt die Begriffe verwirrte, dagegen aufkommen kann. Freilich ist damit zugleich gesagt, daß

9 *

jedes Etwas, sofern es von einem andern unterschieden wird, eben damit als an ihm selbst negativ gesetzt werde oder an ihm selbst Negation sey, aber nicht die Negation seiner selbst, sondern die (relative) Negation des andern, von dem es unterschieden wird, mithin keineswegs als „an sich selbst widersprechend." Der Irrthum Hegels liegt hier, wie vielfach, darin, daß er das kategorisch Allgemeine mit dem concret Allgemeinen oder den Begriff als Unterscheidungskategorie mit dem Begriffe als Erkenntnißobjekte verwechselt. Der wichtige Unterschied zwischen beiden Begriffen wird sich indeß erst im Folgenden, in der Lehre von den Kategorieen, näher bestimmen lassen. —

## Zweiter Abschnitt.

### Die logischen Kategorieen ihrem allgemeinen Begriffe nach als Normen der unterscheidenden Denkthätigkeit.

---

§. 7. Indem die unterscheidende Denkthätigkeit den dargelegten Gesetzen gemäß sich vollzieht, so ist das Resultat zunächst nur dieß, daß überhaupt ein Unterschied gesetzt und damit Etwas (ein Gedanke) gedacht wird. Dabei aber kann die unterscheidende Thätigkeit nicht stehen bleiben. Da, wie gezeigt (§. 2.), die absolute Unterschiedenheit eben so undenkbar ist als die absolute Identität, da vielmehr alle Denkobjekte nur relativ unterschieden seyn können, so muß die unterscheidende Denkthätigkeit, indem sie Unterschiede setzt, zugleich implicite bestimmen, in welcher Beziehung die Objekte unterschieden, in welcher Beziehung dagegen gleich seyen, oder worin ihre Unterschiedenheit und resp. ihre Gleichheit bestehe. Denn würden die Objekte nur als unterschieden überhaupt gesetzt, so würden sie eben damit als bloß unterschieden gesetzt: ihre relative Identität (Gleichheit), die ihre Unterschiedenheit beschränkt und auf eine oder die andre Beziehung reducirt, wäre eben damit, daß diese Beziehung nicht mit gesetzt wäre, ausgeschlossen. Der bloße reine Unterschied, in dem keine relative Identität mit gesetzt ist, der also alle Identität ausschließt, ist aber der absolute Unterschied, undenkbar. Dasselbe gilt hinsichtlich der Identität d. h. im Falle daß die Objekte nur als identisch überhaupt gesetzt würden ohne die Bestimmung, in welcher Beziehung sie gleich seyen. So gewiß nun die absolute Unterschiedenheit wie die absolute Identität undenkbar sind, so gewiß ist ein Unterscheiden und damit ein Denken, dessen Resultat die absolute Unterschiedenheit wäre, unmöglich. Vielmehr folgt von selbst: ist alle Unterschiedenheit dem Wesen und Begriffe des Unterscheidens

wie des Unterschieds gemäß nur eine relative, so fordert es eben diese begriffliche Relativität, daß sie in jedem Unterschiede mitgesetzt, also in jedem Unterschiede auch die Beziehung, kraft deren er ein relativer und damit denkbar (gedacht) ist, mit gedacht werde.

Geschähe dieß nicht, so würde ferner der Unterschied ein schlechthin unbestimmter seyn. Denn nur dadurch kann er bestimmt werden, daß zugleich mitgesetzt wird, worin die durch ihn gesetzte Unterschiedenheit der Objekte bestehe. Der schlechthin unbestimmte Unterschied wäre aber der schlechthin allgemeine, abstrakte, alle Identität ausschließende. Denn bestünde neben und mit ihm zugleich die relative Identität der durch ihn unterschiedenen Objekte, so würde er an dieser Identität seine Beschränkung (Negation) und damit seine Bestimmtheit haben. Der schlechthin unbestimmte Unterschied wäre also wiederum dasselbe, was der undenkbare absolute Unterschied. Dieser ist aber nichts anderes als die bloße, reine gegenseitige Negation des Einen gegen das Andre, der schlechthin negative Gegensatz, in welchem Jedes der Entgegengesetzten nichts als die Negation des Andern ist. Ein Unterscheiden, welches nicht implicite bestimmte, worin der Unterschied bestehe, würde mithin statt des Unterschieds vielmehr nur den rein negativen Gegensatz setzen. Eben damit aber wäre es vielmehr kein Unterscheiden. Denn ohne jene Bestimmung des Worin (der Beziehung) würde nur gesetzt, daß A nicht B und B nicht A sey, d. h. es würde nur das negative Moment im Unterschiede, eben damit aber in Wahrheit nichts gesetzt: denn das bloße nicht-A und nicht-B ist, wie gezeigt, rein als solches dasselbe was das reine Nichts.

Setze ich aber zugleich das positive Moment, welches zu jedem (vollständigen) Unterschiede eben so nothwendig gehört als das negative, etwa daß A rund, B eckig sey, so setze ich eben damit implicite die Beziehung, in welcher sie unterschieden sind. Denn ich bestimme damit zugleich, worin ihre Unterschiedenheit bestehe, nämlich in dem Unterschiede des Runden und Eckigen. Dieser Unterschied ist beiden Objekten gemein: das Runde ist durch ihn eben so sehr vom Eckigen, als das Eckige durch ihn vom Runden unterschieden; das Runde ist durch ihn eben rund, das Eckige eckig. Er ist also derjenige beiden gemeinsame Punkt, in welchem jedes positiv es selbst und zu-

gleich nicht das Andre ist, d. h. er verknüpft beide, indem er sie zugleich sondert. Eben dieß aber ist, wie gezeigt (§. 3.), der Begriff der Beziehung. Jeder bestimmte (vollständige) Unterschied enthält mithin an sich selbst schon die Beziehung, worin die durch ihn unterschiedenen Objekte unterschieden sind; und es kommt nur darauf an, diese Beziehung herauszuheben und für sich festzustellen.

Diese Beziehung, sofern die Objekte eben in ihr unterschieden sind, ist nun aber schon damit als Dasjenige bezeichnet, in welchem die Objekte als unterschiedene befaßt sind, welches also die Unterschiede als Unterschiede unter sich begreift, sie mithin keineswegs aufhebt, so daß sie nur Momente einer Einheit würden, sondern im Gegentheil bestehen läßt, — also nur das sie Umfassende ist, in welchem ihre Summe Eine Gesammtheit (Totalität) ist. Die Beziehung z. B. in welcher A als Rund von B als Eckig unterschieden ist, muß nothwendig beide Bestimmtheiten, das Runde wie das Eckige, und somit Unterschiedliches (Mannichfaltiges) unter sich begreifen, umfassen. Ein solches Umfassendes, welches unterschiedliche Denkobjekte, unbeschadet ihrer Unterschiedlichkeit, unter sich begreift, nennen wir ein Allgemeines. Indem wir A als rund, B als eckig bestimmen, unterscheiden wir implicite beide in Beziehung auf ihre Gestalt: die Gestalt ist das Allgemeine, welches das Runde wie das Eckige unter sich befaßt. — Wie sich dieß aus dem Begriffe des positiven vollständigen Unterschieds ergeben hat, so folgt dasselbe aus der Natur des Unterscheidens selbst, sofern ihr gemäß nur relative Unterschiede gesetzt werden können. Sind nämlich Rund und Eckig nicht absolut, sondern nur relativ unterschieden, so folgt, daß jedes nicht die absolute, sondern nur die relative Negation des Andern ist, d. h. daß trotz und in ihrer gegenseitigen Negativität an jedem von beiden Etwas bestehen bleibt, welches nicht mit negirt wird, in welchem sie also nicht verschieden, sondern identisch sind, das also auch das in ihnen Eine, Identische, ihnen Gemeinsame ist. In der That ist Rund als Rund, als unterschieden von Eckig, doch zugleich insofern identisch mit Eckig, als jedes von beiden eine (bestimmte) Begränzung eines Objekts an sich und gegen Andres, d. h. eine bestimmte Gestalt ist. Dieses Gemeinsame, Identische, verknüpft beide mit einander, begreift das Runde wie das Eckige unter sich,

ist das beide unbeschadet ihrer Unterschiedenheit Umfassende, d. h. ein Allgemeines. — Der Begriff des Allgemeinen läßt sich erst im Folgenden (vgl. §. 44 f.) deduciren. Hier kam es uns nur darauf an, die Beziehung, welche in allem Unterscheiden mit gesetzt wird, als ein Allgemeines im gewöhnlichen gangbaren Sinne des Worts vorläufig nachzuweisen.

Fassen wir diese Erörterung zusammen, so ist das Ergebniß: weil alle Unterschiedenheit nur eine relative ist, so muß im Unterscheiden mit dem Unterschiede zugleich die Beziehung, in welcher die Objekte durch ihn unterschieden werden, implicite mitgesetzt werden, oder was dasselbe ist: vollständige, positive, bestimmte Unterschiede können überhaupt nur gesetzt werden, sofern und indem die Objekte in bestimmten Beziehungen unterschieden werden. Und da das Unterscheiden seinem Begriffe nach ein Setzen von relativen Unterschieden ist, so ist das Unterscheiden selbst unmöglich, wenn nicht zugleich solche Beziehungen mit gesetzt werden oder bereits gesetzt sind: es ist die Natur der unterscheidenden Denkthätigkeit selbst, die das Setzen oder Gesetztseyn derselben involvirt. Jede dieser Beziehungen ist nothwendig insofern ein Allgmeines, ein Begriff, als sie die unterschiedlichen Bestimmtheiten, die mit den ihr gemäß aufeinander bezogenen und unterschiedenen Objekten gesetzt werden, wie das Allgemeine das Einzelne unter sich befaßt. Es muß also solche allgemeine Beziehungen geben, in welchen die reellen Dinge, sofern eine Mannichfaltigkeit derselben und mannichfaltige Unterschiede unter ihnen realiter existiren, unterschieden sind, und in welchen unsere Gedanken (Perceptionen, Wahrnehmungen, Anschauungen 2c.) von uns unterschieden werden müssen, um überhaupt gedacht werden zu können. (Es ist zwar nicht undenkbar, daß alle Dinge nur in Beziehung auf ihre Gestalt unterschieden, in jeder andern Beziehung dagegen gleich wären. Dann würde es allerdings nur diese Eine Beziehung ihrer Unterschiedenheit geben und wir würden von den Dingen nichts weiter wissen, als daß sie rund, viereckig, dreieckig 2c. seyen. Sind aber die Dinge nicht bloß in Beziehung auf ihre Gestalt, sondern auch in Beziehung auf ihre Farbe und sonstige Qualität, auf ihre Größe, auf Grad und Maaß, auf Wesen und Erscheinung 2c. unterschieden, d. h. giebt es eine Mannichfaltigkeit von Unterschieden unter den Dingen, so giebt es nothwendig

auch mehrere solcher Beziehungen). Sie werden indeß nur implicite mitgesetzt, d. h. sie werden nicht unmittelbar an den zu unterscheidenden Objekten selbst gesetzt, — unmittelbar werden an letzteren vielmehr nur die unterschiedlichen Bestimmtheiten gesetzt, welche von jeder solchen Beziehung umfaßt sind; — aber weil diese Bestimmtheiten nur gesetzt werden können, sofern und indem die Objekte in einer bestimmten Beziehung unterschieden werden, so ist die Beziehung einerseits die Voraussetzung für das Setzen bestimmter Unterschiede, andrerseits wird sie in letzteren mittelbar, durch das Setzen derselben, mitgesetzt, weil sie das ihnen allen Gemeinsame ist: eben darum aber ist sie nicht in der einzelnen Bestimmtheit als solcher, sondern als das ihnen allen Gemeinsame nur in ihrer Gesammtheit mitgesetzt.

§. 8. Sofern die unterscheidende Denkthätigkeit die Objekte im Unterscheiden nicht zugleich producirt, sondern bereits producirte, an sich schon unterschiedene Objekte vor sich hat, sie also nur nach-unterscheidet, oder nur in's Bewußtseyn bringt, in welchen Beziehungen diese Objekte unterschieden und resp. gleich seyen, so ist das Unterscheiden ein Vergleichen. Zwei Dinge vergleichen, heißt nur, für das Bewußtseyn feststellen, in welchen Beziehungen sie unterschieden, in welchen dagegen gleich seyen. Gleichheit ist die relative Identität (wohl zu unterscheiden von der Einheit), d. h. wir bezeichnen mit dem Worte, daß zwei oder mehrere Objekte, obwohl schon als mehrere nothwendig zugleich unterschieden (ungleich), in irgend einer Beziehung zugleich identisch seyen. Ein solches Feststellen ist indeß nur möglich, nachdem in und mit der Ausübung der unterscheidenden Thätigkeit irgend welche jener allgemeinen Beziehungen bereits gesetzt, in Gedanken gefaßt, für sich herausgehoben sind. Das Kind, das eben erst zu unterscheiden anfängt, also erst zu denken, zum Bewußtseyn sich zu erheben beginnt, indem es die mannichfaltigen Empfindungen von einander und von sich selbst unterscheidet, vergleicht noch nicht. In und mit diesem ersten Unterscheiden bilden sich vielmehr erst in seinem Denken, wenn auch ihm selber unbewußt, implicite, die ersten, einfachsten, äußerlichsten jener allgemeinen Beziehungen, in welchen seine Perceptionen (die Objekte) unterschieden und resp. gleich sind. Eben damit bilden sich erst die allgemeinen Gesichts- oder Ver-

gleichungspunkte für die vergleichende Thätigkeit, und erst nachdem dieselben sich gebildet haben, ist ein Vergleichen möglich. Für eine unterscheidende Denkthätigkeit, welche, wie die menschliche, an sich schon unterschiedene Objekte (bestimmte Empfindungen, Perceptionen, Wahrnehmungen) nachzuunterscheiden hat, sind sonach jene allgemeinen Beziehungen zugleich die allgemeinen Gesichts- oder Vergleichungspunkte, welche sie, bewußt oder unbewußt, beim Vergleichen anwenden muß, um die Objekte vergleichen zu können, um sich bewußt zu werden, worin sie unterschieden und resp. gleich sind.

(Das absolute Denken vergleicht nicht. Denn indem es im Unterscheiden die Objekte selbst zugleich producirt und im Produciren unterscheidet, hat es für sein Bewußtseyn auch schon implicite die allgemeinen Beziehungen gesetzt, ohne welche dieses producirende Unterscheiden unmöglich wäre; das Setzen und Anwenden derselben ist Ein Akt, jenes nur dem Gedanken nach das Prius von diesem. In jenem Einen Akte ist mithin für das absolute Bewußtseyn zugleich mit gesetzt und bestimmt, worin die Objekte unterschieden und resp. gleich sind. Aehnlich verfahren wir im Produciren unserer willkührlichen Gedanken, unserer Phantasiegebilde. Diese können wir ebenfalls nur produciren, indem wir sie unter Anwendung jener allgemeinen Beziehungen als relativ unterschieden und relativ identisch setzen, d. h. indem wir zugleich bestimmen, worin sie unterschieden und resp. gleich seyn sollen. Unsere nothwendigen objektiven Gedanken dagegen sind, wie in der Einleitung dargethan worden, bereits an sich unterschieden, sie haben bereits unterschiedliche Bestimmtheit, weil und sofern sie unter Mitwirkung des reellen Seyns erzeugt sind, dieses aber ein mannichfaltiges, unterschiedlich bestimmtes ist. Sie also, seyen sie noch bloße Empfindungen oder bereits Wahrnehmungen, Anschauungen 2c., haben wir demgemäß nur nachzuunterscheiden. Wir thun dieß zunächst in der angegebenen Weise, in welcher das Kind anfänglich seine unterscheidende Thätigkeit ausübt. Aber auf diese Weise kommt es uns noch nicht zum Bewußtseyn, worin die Objekte unterschieden und resp. gleich sind; wir gewinnen nur das unbestimmte Bewußtseyn, daß sie unterschieden sind. Erst nachdem in und mit der Ausübung der unterscheidenden Thätigkeit jene allgemeinen Beziehungen in unserm Denken sich gebildet haben, sind wir

durch Anwendung derselben im Stande, uns dieses Worin zum Bewußtseyn zu bringen, d. h. wir müssen vergleichen, um zu erfahren, worin die Dinge unterschieden und resp. gleich sind.)

Um nun aber vergleichen, um bestimmte Unterschiede für das Bewußtseyn setzen zu können, muß die unterscheidende Thätigkeit die Bestimmtheiten der Objekte unter jene allgemeinen Beziehungen, die sie als Gesichts- oder Vergleichungspunkte anwendet, subsumiren: eben darin besteht die Anwendung derselben. Indem ich mehrere Objekte in Beziehung auf ihre Gestalt, Farbe oder Qualität ꝛc. unterscheide, befasse ich dieselben unter das Eine und Allgemeine der Gestalt, Farbe, Qualität; und die Thätigkeit, welche ein Mannichfaltiges unter eine es begreifende Allgemeinheit stellt, heißt Subsumiren. So gewiß ich nun überhaupt keine Unterschiede setzen kann, ohne jene allgemeinen Beziehungen aller Unterschiedenheit und Gleichheit gesetzt zu haben, so gewiß also durch diese allgemeinen Beziehungen alle Unterschiedenheit überhaupt bedingt ist, weil ohne sie die Unterschiede keine relativen, vollständigen, bestimmten und somit überhaupt keine Unterschiede wären, so gewiß kann ich nichts subsumiren, ohne das Allgemeine, unter das ich es subsumiren muß, in Gedanken (sey es bewußt oder unbewußt) bereits zu haben. Mithin sind jene allgemeinen Beziehungen nothwendig das ideelle Prius, die nothwendige Voraussetzung alles Unterscheidens überhaupt, jene allgemeinen Vergleichungspunkte das ideelle Prius und die nothwendige Voraussetzung alles Vergleichens, und damit des Erkennens und Wissens, weil der Auffassung aller Bestimmtheit des Seyenden wie des Gedachten.

§. 9. Sofern nun demnach die vergleichende wie die unterscheidende Thätigkeit ohne solche allgemeine Begriffe, welche die nothwendigen Beziehungen aller Unterschiedenheit und Gleichheit ausdrücken, sich selbst nicht zu vollziehen vermag, so gehört die Bildung und Anwendung dieser Begriffe zu den nothwendigen Funktionen der unterscheidenden Thätigkeit überhaupt, weil zu den Bedingungen, unter denen sie allein thätig zu seyn, Unterschiede zu setzen vermag. Ihre Bildung und Anwendung ist mithin eine logische Funktion, weil eben ein nothwendiges

Thun der unterscheidenden Thätigkeit, ein in der Natur des Denkens begründetes Moment. Die Logik hat daher ihre Bildung und Anwendung näher zu erörtern.

Diese Begriffe haben nun aber das Eigenthümliche, daß sie bereits vorhanden seyn müssen, ehe Unterschiede gesetzt und zum Bewußtseyn gebracht werden können, ehe also irgend welche Gedanken in ihrer Bestimmtheit (Unterschiedenheit) mit Bewußtseyn aufgefaßt werden können. Sie sind außerdem, wie gezeigt, nicht an den einzelnen reellen Dingen unmittelbar, sondern nur in einer Mehrheit (Gesammtheit) derselben mittelbar und implicite ausgedrückt. Sie können mithin nicht im gewöhnlichen Wege der Gedanken-Produktion entstehen, d. h. sie können weder (wie unsere einzelnen nothwendigen Gedanken, unsere gegebenen Perceptionen, Anschauungen 2c.) aus dem Zusammenwirken der einzelnen reellen Objekte mit unserm Denken hervorgehen, noch auch von unserm willkührlichen Denken durch beliebige Aenderung, Umgestaltung, Combination unserer Vorstellungen gebildet werden. Denn da auch unser willkührliches Denken keine absolute, schöpferische Thätigkeit ist, so ist zur Production willkührlicher Gedanken erforderlich, daß wir irgend welche bestimmte Vorstellungen bereits haben; letztere können wir aber nur haben vermittelst der Anwendung jener Begriffe, um deren Entstehung es sich handelt. Genug, es leuchtet ein, daß sofern die Bildung und Anwendung dieser Begriffe unmittelbar in der Natur unsers unterscheidenden Denkens liegt, dieselben auch nur unmittelbar aus der Natur unsers Denkens entspringen können. Andrerseits kann unser Denken, da es nicht causa sui im angegebenen Sinne sondern durch Andres gesetzt, bedingt, bestimmt ist, diese seine Bestimmtheit selbst nur haben, sofern es gemäß jenen allgemeinen Begriffen von andren Objekten unterschieden ist. Denn auf solcher Unterscheidung beruht alle Bestimmtheit. Wie also jene Begriffe nothwendig in der Gesammtheit der mittelst ihrer unterschiedenen Objekte implicite ausgedrückt erscheinen, so sind dieselben nothwendig auch in unserm mittelst ihrer bestimmten Denken ausgedrückt, d. h. sie sind nothwendig Momente seiner Naturbestimmtheit.

Solche Begriffe, welche, selbst Momente der Naturbestimmtheit unsers Denkens, von letzterem nothwendig und unmittelbar gemäß seiner eignen Natur producirt werden müssen, können wir

insofern angeborene Begriffe nennen, als sie eben mit und in der Thätigkeit unsers Denkens als nothwendige Akte derselben gesetzt sind. Damit ist indeß, wie sich nach dem Obigen von selbst versteht, keineswegs gesagt, daß sie in unserm Denken wie in einem Kasten fix und fertig bereit liegen, so daß es sie nur herauszunehmen und anzuwenden brauchte. Vielmehr werden sie von unserm Denken selbst gebildet, sind Akte seiner Thätigkeit, aber sie werden gleichsam instinktiv, weil eben zufolge der seine Thätigkeit bestimmenden eignen Natur unsers Denkens, und somit unmittelbar und unbewußt in und mit der ersten Ausübung unserer unterscheidenden Denkthätigkeit gebildet. Sie kommen uns deshalb auch nicht unmittelbar mit ihrer Entstehung zum Bewußtseyn. Unmittelbar bewußt werden wir uns vielmehr nur der vermittelst ihrer gesetzten Unterschiede der Objekte. Denn nur diese setzt unsere unterscheidende Denkthätigkeit, indem sie sich zugleich von ihnen unterscheidet, während sie jene Begriffe nur als Mittel zu diesem Setzen bildet und anwendet, ohne sie von sich selbst und von dem mittelst ihrer Gesetzten zu unterscheiden, also ohne sich ihrer bewußt zu werden. Unser Denken muß daher auf sein Unterscheiden ausdrücklich reflektiren, d. h. sein Thun von sich selbst als der es vollziehenden Thätigkeit wiederum unterscheiden, um jener Begriffe als solcher sich bewußt zu werden. Daraus folgt, daß dieselben nicht nur gebildet, sondern lange Zeit, lebenslang, auch angewendet werden können, ohne daß das Denken ein Bewußtseyn davon zu haben braucht. Das gemeine, unphilosophische Denken operirt in der That täglich und stündlich mit ihnen, ohne sich dessen bewußt zu seyn.

§. 10. Obwohl nun sonach diese Begriffe unmittelbar, unwillkührlich und eben darum unbewußt von unserm Denken in und mit der Ausübung seiner unterscheidenden Thätigkeit gesetzt und angewendet werden, so sind sie doch keineswegs bloß subjektiver ideeller Natur. Nachdem sie in der angegebenen Weise durch Reflexion auf das Thun unserer unterscheidenden Denkthätigkeit uns zum Bewußtseyn gekommen sind, zeigt sich vielmehr, daß sie zugleich von objektiver reeller Gültigkeit sind. Denn sind die reellen Dinge durch bestimmte Unterschiede realiter unterschieden oder was dasselbe ist, haben

wir einzelne nothwendige, objektive Gedanken (Perceptionen, Wahrnehmungen, Anschauungen), die an sich schon bestimmt von einander unterschieden sind, so können, wie bemerkt, diese bestimmten Unterschiede nur mittelst Anwendung jener allgemeinen Begriffe gesetzt seyn. Damit aber ist, wie ebenfalls schon bemerkt, nothwendig jeder dieser Begriffe in der Gesammtheit der mittelst seiner bestimmt unterschiedenen reellen Dinge ausgedrückt, abgebildet; folglich, wenn auch nur mittelbar, vermittelst der durch ihn gesetzten bestimmten Unterschiede, zugleich objektivirt und realisirt. Sind diese Begriffe die allgemeinen Beziehungen, in denen die reellen Dinge, sofern sie überhaupt realiter unterschieden sind, nothwendig unterschieden seyn müssen, so leuchtet in der That von selbst ein, daß sie in dieser reellen objektiven Unterschiedenheit der Dinge implicite ebenfalls Objektivität und Realität haben, daß ihnen, wenn diese Unterschiedenheit als eine reelle, objektive gefaßt wird, ebenfalls mittelbare, weil in letzterer implicite enthaltene, Objektivität und Realität beigelegt werden muß. Sie können daher auch auf dieselbe Art und Weise, in welcher die Gattungs- und Artbegriffe der Dinge, unsere s. g. concreten Allgemeinbegriffe, entstehen, zum Bewußtseyn gebracht werden; und wir werden diese Art und Weise im folgenden Theile, in der Lehre vom Begriffe, näher darlegen. Aber sie können auf diese Art nur nachgebildet, nur ins Bewußtseyn gebracht werden, weil sie, wie gezeigt, in und von unserm Denken immer schon unwillkührlich, unbewußt gesetzt seyn müssen, ehe wir überhaupt bestimmte Unterschiede setzen und uns zum Bewußtseyn bringen können, ehe also jene reelle Unterschiedenheit der Dinge für uns existirt, ehe mithin durch deren Vermittelung Gattungs- und Artbegriffe von unserm Denken gebildet werden können.

Eben darum sind sie von den letztern wohl zu unterscheiden. Sie sind an sich nur logische Begriffe, weil sie eben keine unmittelbare, sondern nur mittelbare Objektivität und Realität insofern haben, als das reelle Seyn ihnen gemäß realiter unterschieden und damit selbst logisch bestimmt und geordnet ist. Sie sind an sich nur ideeller Natur, weil sie das Prius, die nothwendige Voraussetzung dieser bestimmten reellen Unterschiedenheit, und mithin nicht an sich selbst reell sind, sondern nur in der mittelst ihrer gesetzten, sie

ausdrückenden Realität der einzelnen Unterschiede reell und objektiv werden. Sie sind endlich an sich nur formeller Art, weil sie wiederum unmittelbar keinen reellen und objektiven, von der Form unterschiedlichen Inhalt haben, sondern an sich nur die Beziehungen ausdrücken, in welchen die Dinge, wenn es überhaupt eine Mannichfaltigkeit des Seyns geben soll, nothwendig unterschieden und resp. gleich sind, also an sich nur die Art und Weise (Form) der Unterschiedenheit und resp. Gleichheit der Dinge bezeichnen. So, als an sich bloß logische, ideel- und formell-allgemeine Begriffe, können sie abstrakt allgemeine genannt werden, sobald damit nur nicht gesagt seyn soll, daß sie auf dem Wege der Abstraktion entstehen, sondern nur ihr Unterschied gegen die concret allgemeinen Begriffe bezeichnet werden soll. Von letzteren, den Gattungs- und Artbegriffen, wird sich im Folgenden zeigen, daß das, was sie bezeichnen, also die Gattungen und Arten der Dinge, an sich eben so reell und objektiv ist, als die Mannichfaltigkeit der unter ihnen befaßten Exemplare. Eben darum haben sie an sich und unmittelbar einen ganz bestimmten, reellen, objektiven Inhalt. Sie sind daher an sich nicht logischer Natur, folglich auch nicht als abstrakt allgemeine zu bezeichnen, wie sie denn auch unserm Denken weder angeboren (im obigen Sinne) sind, noch in ihm durch Abstraktion entstehen, sondern auf ganz ähnlichem Wege wie unsere einzelnen Wahrnehmungen und Anschauungen sich bilden. Der Begriff selbst, rein als solcher, also nicht der Begriff von irgend Etwas, sondern der Begriff für sich allein (der Begriff als bloße Form), ist zwar, wie wir sehen werden, ebenfalls eine jener allgemeinen Beziehungen, in denen die Dinge unterschieden und resp. gleich sind; aber eben als solcher, als logischer Begriff unterscheidet er sich auch auf dieselbe Weise, wie alle jene logischen Begriffe, von den Gattungs- und Artbegriffen, und letztere theilen mit ihm nur darum den gleichen Namen des Begriffs, weil sie nur vermittelst seiner gesetzt sind und er daher in ihnen ausgedrückt, objektivirt und realisirt erscheint.

§. 11. Diese logischen Begriffe, deren Natur, Entstehung und Anwendung wir zunächst nur im Allgemeinen darzulegen gesucht haben, und im Folgenden näher bestimmen werden, sind nun nichts Andres, als was seit Aristoteles mit

dem Namen der **Kategorieen** bezeichnet worden ist. Obwohl unsere obige Begriffsbestimmung derselben von Dem, was bisher unter dem Ausdruck Kategorieen verstanden worden, anscheinend weit abweicht, so glauben wir dennoch gerechten Anspruch zu haben, uns desselben Namens bedienen zu dürfen. Wir werden diesen Anspruch begründen, indem wir zuvörderst darthun, daß in unserm Denken die s. g. Kategorieen allgemein, täglich und stündlich gerade in dem Sinne und zu dem Zwecke angewendet werden, welchen wir zum entscheidenden Hauptmomente unserer Begriffsbestimmung gemacht haben. Wir werden demnächst unsere Ansicht dadurch rechtfertigen, daß wir in einer kurzen Uebersicht nachweisen, wie die mannichfaltigen Bestimmungen, welche seit Aristoteles bis auf Hegel und Trendelenburg den Kategorieen gegeben worden, richtig verstanden, Momente und Consequenzen unserer Begriffsbestimmung, in ihr enthalten sind und auf sie sich zurückführen lassen.

§. 12. Was den ersten Punkt betrifft, so können wir hinsichtlich seiner, der Natur der Sache nach, nur auf die s. g. Thatsachen des Bewußtseyns uns berufen, d. h. wir müssen jeden Denkenden auffordern, auf seine eigene Denkthätigkeit zu reflektiren und zuzusehen, was dieselbe mit den s. g. Kategorieen thut. Indeß ist es noch streitig, welche und wie viele Begriffe als logische, kategorische, anzusehen seyen. Nehmen wir daher zweie, über die kein Streit stattfindet. Die Begriffe der **Qualität** und **Quantität** sind nicht nur seit Aristoteles in allen Zeiten und von allen Systemen als Kategorieen anerkannt, sondern finden zugleich auch die häufigste, allgemeinste Anwendung. Wie kommen wir nun zu diesen Begriffen? und was sind sie uns, was thun wir mit ihnen? Zunächst ist klar: mit Bewußtseyn bildeten wir sie nicht. Denn indem wir mit Hülfe der Erinnerung auf unsere frühere Denkthätigkeit reflektiren, finden wir, daß wir dieselben hatten und gebrauchten, ehe wir wußten, daß wir sie hatten, daß sie Begriffe seyen und was überhaupt ein Begriff sey. Willkührlich bildeten wir sie ebenfalls nicht. Denn vermöge derselben Reflexion finden wir, daß sie unserm Denken nothwendig sind, weil wir nichts Bestimmtes zu denken vermögen, ohne es als ein qualitativ- oder quantitativ-Bestimmtes zu denken, ohne also die Begriffe des Qualitativen und Quan-

titativen zu haben. Aber auch auf dem Wege, auf welchem unsere einzelnen nothwendigen, objektiven Gedanken, unsere Wahrnehmungen, entstehen, können jene Begriffe nicht entstanden seyn. Denn dieselbe Reflexion ergiebt als Thatsache des Bewußtseyns einerseits, daß wir auch nichts Bestimmtes wahrnehmen können ohne es als ein qualitativ- oder quantitativ-Bestimmtes zu fassen; andrerseits, daß für unsere Wahrnehmung immer nur einzelne bestimmte Eigenschaften, einzelne bestimmte Größen, nicht aber die Qualität und die Quantität als solche erscheinen. Eben so wenig endlich können sie vermittelst der s. g. Abstraktion gebildet seyn. Denn dieselbe Reflexion ergiebt wiederum, daß wir diese angeblichen Abstrakta immer schon haben und implicite mit denken, indem wir die concreten Gedanken oder die Bestimmtheiten der Objekte denken, von denen jene erst zu abstrahiren wären, weil wir eben nichts Concretes zu denken vermögen, ohne es als ein qualitativ- oder quantitativ-Bestimmtes zu denken. Daraus erhellet, daß wir uns die Kategorieen auf dem Wege der Abstraktion höchstens zum Bewußtseyn bringen oder mit Bewußtseyn nachbilden und als besondre, von andren unterschiedene Begriffe uns vorstellig machen können, daß sie aber auf diesem Wege nicht ursprünglich entstehen können. — Die Thatsachen des Bewußtseyns bestätigen also den oben dargelegten Ursprung der Kategorieen, wonach sie unmittelbar aus der Natur unsers Denkens hervorgehen.

Und was thun wir mit den Begriffen der Qualität und Quantität? was sind uns diese Kategorieen? Reflektiren wir auf unsere Denkthätigkeit, so finden wir, daß wir dieselben beständig anwenden, indem wir Das, was wir wahrnehmen, anschauen, vorstellen, in Beziehung auf Qualität und resp. Quantität unterscheiden. Bei Objekten, die uns bereits genügend bekannt sind, bei Vorstellungen, die wir nur wiederholen (reproduciren), vollziehen wir zwar diesen Akt des Unterscheidens nicht; aber nur darum, weil wir ihn früher bereits vollzogen haben und bei der Reproduktion oder wiederholten Wahrnehmung desselben Objekts auch das Resultat der früher vollzogenen Unterscheidung unmittelbar reproduciren. Wenn uns aber ein Gegenstand, den wir noch nicht kennen, vorkommt, so fassen wir ihn nur als bestimmten Gegenstand und nehmen ihn überhaupt nur wahr, sofern und indem wir ihn in Beziehung

auf Qualität und resp. Quantität von andern Gegenständen unterscheiden. Wir müssen dieß thun, wir können nicht anders: wir nehmen sonst nichts von dem Gegenstande wahr, wir werden uns seiner gar nicht bewußt. Selbst da, wo wir ein Objekt nur unbestimmt, undeutlich wahrnehmen, indem wir (wegen der Beschränktheit unsers Perceptions- und resp. Unterscheidungsvermögens) die bestimmten Eigenschaften, die bestimmte Größe desselben nicht zu erkennen vermögen, müssen wir es doch auch in Beziehung auf Qualität und Quantität von andern Objekten unterscheiden, um es eben als ein qualitativ- oder quantitativ-Unbestimmtes zu fassen d. h. um auch nur jene relativ unbestimmte Wahrnehmung zu haben. Selbst der Sprachgebrauch bestätigt dieß. Wir sagen: „ich kann es (etwa wegen zu großer Entfernung) nicht unterscheiden, von welcher Gestalt, Farbe, Größe &c. jener Gegenstand ist;" oder: „jetzt kann ich es genau unterscheiden; der Gestalt, der Größe nach ist es ein Pferd." Damit ist ausgesprochen, daß alles Auffassen, Wahrnehmen, Erkennen, nicht nur ein Unterscheiden involvirt, sondern wesentlich dadurch bedingt ist, und daß dies Unterscheiden, indem es sich vollzieht, sich der Kategorieen der Qualität, Quantität &c. bedient.

Reflektiren wir nun aber wiederum auf dieses Unterscheiden der Gegenstände nach Qualität und Quantität, so findet sich weiter, daß wir die Eigenschaften eines jeden nur von den Eigenschaften der übrigen, die Größe eines jeden nur von der Größe der andern zu unterscheiden vermögen. Gesetzt wir hätten drei uns noch unbekannte Gegenstände vor uns: der erste sey roth und fünf Fuß lang, der zweite gelb und vier Fuß lang, der dritte blau und drei Fuß lang. Indem wir dieselben wahrnehmen, unterscheiden wir sie von einander, und wir nehmen sie nur wahr, indem wir sie unterscheiden. Aber wir können nicht beliebig die Farbe des Einen von der Größe des Andern oder umgekehrt unterscheiden, wir können vielmehr nur Roth von Gelb oder Blau, die Länge des Einen nur von der Länge des Andern unterscheiden: wir fühlen unmittelbar, daß es schlechthin unmöglich ist, zwischen Roth und vier Fuß Länge einen Unterschied zu setzen, obwohl doch beide keineswegs einerlei sind. Wir finden uns also unmittelbar genöthigt, die qualitativen und quantitativen Bestimmtheiten auseinanderzuhalten, beide nur untereinander zu vergleichen oder Eigenschaft nur auf Eigenschaft, Größe nur

auf Größe zu beziehen, d. h. die verschiedenen Eigenschaften der Objekte unter den allgemeinen Begriff (Beziehungspunkt) der Qualität, die verschiedenen Größen unter den allgemeinen Begriff der Quantität zu subsumiren. Nur indem wir so eine Größe mit andern Größen vergleichen, erfahren wir, worin die Bestimmtheit dieser Größen bestehe; und nur indem wir Roth von Blau, Gelb 2c. unterscheiden, erhalten wir eine bestimmte Wahrnehmung dessen, was Roth, Gelb ist. Die Thatsache ist unleugbar: wir thun nicht nur so, sondern wir können auch nicht anders.

Sonach steht thatsächlich fest, daß uns die Kategorieen die allgemeinen Beziehungen sind, in denen unserer Erfahrung gemäß die Dinge unterschieden und resp. gleich erscheinen, und daß wir die Kategorieen gebrauchen als die allgemeinen Gesichts- und Vergleichungspunkte, unter die wir die Dinge nach ihren mannichfaltigen Bestimmtheiten subsumiren, um sie vergleichen, bestimmen und uns bewußt werden zu können, worin sie unterschieden und resp. gleich sind.

Die Philosophie hat solche Thatsachen auf ihre letzten Gründe zurückzuführen und damit ihre Nothwendigkeit nachzuweisen, ihre Allgemeinheit zu erklären. Wir haben dieß im Obigen versucht, indem wir sie aus der Natur des Denkens als unterscheidender Thätigkeit, aus dem Begriffe des Unterscheidens und der Unterschiedenheit herleiteten. Sehen wir nun zu, in welcher Art die verschiedenen philosophischen Systeme bisher dieselben Thatsachen erklärt, d. h. den Begriff der Kategorieen bestimmt haben, so wird sich zeigen, daß diese Bestimmungen, trotz ihrer anscheinenden Differenz, unsere Erklärung überall bestätigen.

§. 13. Es kann nicht unsere Absicht seyn, hier eine vollständige Geschichte der Kategorieenlehre einzuschalten. Dieß würde nicht nur ungehörig seyn, — denn das Geschichtliche rein als solches gehört nicht in ein System der Logik, — sondern auch überflüssig, da die Aufgabe, soweit sie eine rein historische ist, bereits von Trendelenburg mit gewohnter Gelehrsamkeit und Urtheilsschärfe gelöst ist (Geschichte der Kategorieenlehre. Zwei Abhandlungen von A. Trendelenburg. Berlin 1846). Gestützt auf seine Arbeit, haben wir vielmehr nur diejenigen Momente des geschichtlichen Entwickelungsganges herauszuheben, in denen eine neue bedeutsame Auffassung des Wesens der Ka-

tegorieen hervortritt, ein neuer Knotenpunkt der Entwickelung sich ansetzt. Denn im Interesse unserer Aufgabe liegt nur, die verschiedenen Auffassungen auf möglichst klare Begriffsbestimmungen zu bringen und damit die den mannichfaltigen Ansichten zu Grunde liegenden allgemeinen Grundanschauungen nachzuweisen; daraus wird sich von selbst ergeben, in welchem Verhältnisse dieselben zu unserer eignen Begriffsbestimmung stehen. Wir hoffen damit zugleich die Arbeit Trendelenburgs nach der theoretischen Seite hin zu ergänzen. Er nämlich hält durchweg den historischen Standpunkt fest, und demgemäß hat er zwar überall klar und gründlich dargelegt, welche Begriffe als Kategorieen in den verschiedenen philosophischen Systemen auftreten, in welchen Zusammenhang sie unter einander, in welches Verhältniß zum Ganzen des Systems gesetzt erscheinen, und insbesondre in welcher Art sie deducirt werden. Aber die jedem Systeme eigenthümliche, alle einzelnen Kategorieen umfassende, deren Zusammenhang, Verhältniß und Deduction bedingende allgemeine Grundanschauung, Das, was die Kategorieen überhaupt dem sie behandelnden Philosophen bedeuteten, hat er nirgend näher dargethan, hier und da nur leise angedeutet. Das aber ist es gerade, worauf es uns ankommt.

Aristoteles gilt als Vater der Logik; mit Recht weil er in der That der Erste war, der eigentlich logische Untersuchungen anstellte. Denn was vor ihm die Eleaten, Plato und die Dialektiker der Sokratischen Schule geleistet hatten, waren nur Anfänge, in denen die Logik noch nicht rein als Logik auftrat, weil sie noch nicht ihren eigentlichen Gegenstand, die nothwendige Thätigkeitsweise des Denkens rein als solche erfaßt hatte, sondern noch Inhalt und Form ungetrennt oder die Form nur in Beziehung auf den Erkenntnißinhalt betrachtete. Aristoteles dagegen machte zuerst die Begriffsbildung, das Urtheil, den Schluß als nothwendige Thätigkeitsweisen (Formen) des Denkens zum Gegenstande seiner Forschung. Bei dieser Gelegenheit kam er auch auf die Kategorieen. Von ihm rührt der Name her; er stellte zuerst eine Tafel derselben auf; bei ihm zuerst finden wir, wenn auch nirgend eine ausdrückliche Begriffsbestimmung, doch eine bestimmte eigenthümliche Grundanschauung vom Wesen der Kategorieen, welche schon in dem gewählten Namen und mittelbar in Allem, was er von ihnen lehrt, sich ausspricht.

Grammatische Betrachtungen nämlich waren es, von denen er, wie Trendelenburg vortrefflich gezeigt hat, ursprünglich ausging. Der grammatische Satz, die Verknüpfung von Subjekt, Copula und Prädicat, war ihm, weil sie in Folge der Einmischung logischer Funktionen unmittelbar und unwillkührlich zum Urtheil sich gestaltet und insofern nicht bloß eine grammatische, sondern zugleich eine logische Form ist, der Grundtypus, die allgemeine Form aller unserer Erkenntniß, d. h. das Grammatische war ihm zugleich Ausdruck des Logischen und umgekehrt. Indem er nun darauf reflektirte, daß der ganze Inhalt unserer Wissenschaft von den Dingen aus lauter Sätzen als eben so vielen Urtheilen bestehe, fand er, daß alle unsere Gedanken, Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe, in zwei große Klassen sich eintheilen ließen, nämlich in solche, welche im Satze die Stelle des Subjekts, und in solche, welche die Stelle des Prädicats ihrer Natur nach einnehmen. Wollte er so theilen, so mußte er diese beiden Klassen streng sondern. Als Subjekt im eigentlichen Sinne konnte er daher nur Dasjenige gelten lassen, was seiner Natur nach nie von einem Andern prädicirt werden kann, also das Selbständige, das etwas für sich ist, das ein bestimmtes, in sich abgeschlossenes Seyn und Wesen hat. Ein Solches ist aber nur das einzelne Ding, — dieser Tisch, diese Feder, dieser Mensch. Alle einzelnen, für sich seyenden Dinge waren ihm also die möglichen Subjekte aller möglicher Urtheile und traten ihm als solche logisch unter Einen Begriff zusammen, den er mit dem Namen *οὐσία* oder auch wohl *τὸ τὶ εἶναι* bezeichnete und der unter dem Begriffe des Prädicats stehenden zweiten Klasse gegenüberstellte. Nun zeigte sich ihm aber weiter, daß das Subjekt rein als solches, weil eben ein für sich seyendes, in sich abgeschlossenes Seyn, begrifflich Eines sey, daß dagegen Dasjenige, was die Stelle des Prädicats einnehmen könne und also überhaupt von irgend einem Subjekte prädicabel sey, eine an sich unbeschränkbare Vielheit von Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffen umfasse, indem jedem einzelnen Subjekte eine große Mannichfaltigkeit von Prädicaten beigelegt werden könne, daß also dieß Prädicable begrifflich Mannichfaltiges sey. Aristoteles untersuchte demgemäß, ob sich diese Mannichfaltigkeit nicht auf gewisse Gattungen und Arten zurückführen oder unter gewisse allgemeine Bestimmungen (Begriffe) zusammenfassen

und damit in bestimmte Klassen, Ordnungen, Reihen eintheilen lasse. Als Resultat dieser Untersuchung ergab sich ihm, daß neun besondre Arten von Prädicaten zu unterscheiden seyen, indem alle möglichen Prädicate entweder ein *ποσόν* oder *ποιόν* oder *πρός τι* oder ein *ποιεῖν*, *πάσχειν*, *κεῖσθαι*, *ἔχειν* oder ein *ποῦ* oder *ποτέ* ausdrückten. Dies nun sind die neun eigentlichen Kategorieen oder Prädicamente (Prädicabilien) des Aristoteles: sie sind die Gattungsbegriffe aller denkbaren, logisch möglichen Prädicate, die als solche dem logischen Begriffe des Subjekts, der *οὐσία*, gegenüberstehen, zugleich aber zu letzterem, wie das Prädicat zum Subjekte, gehören und mit ihm zusammen die zehn ursprünglichen Aristotelischen Kategorieen bilden. (Ob die fünf s. g. Post-Prädicamente später von ihm selbst oder von seinen Schülern hinzugefügt und ob also zehn oder fünfzehn Aristotelische Kategorieen anzunehmen seyen, können wir hier dahingestellt seyn lassen.) —

Allein diese grammatisch-logische Ansicht leidet an einem augenfälligen Uebelstande, der einem Denker wie Aristoteles nicht entgehen konnte. Die einzelnen Dinge (Subjekte) erscheinen nämlich ebenfalls nach Gattungen und Arten unterschieden, und diese Gattungen oder Gattungsbegriffe können grammatisch und logisch nicht nur die Stelle des Subjekts, sondern eben sowohl auch die des Prädikats einnehmen, z. B. dieses Mineral ist ein Metall, Cajus ist ein Mensch. Gleichwohl sind sie keine bloßen Prädikatbegriffe, wie Gelb, Hart, Lebendig rc.; denn sie drücken gerade das Wesen, die *οὐσία*, der unter ihnen befaßten Einzeldinge aus. Aristoteles sah sich daher genöthigt, zwischen einer *οὐσία πρώτη*, der primären, eigentlichen *οὐσία*, und einer *οὐσία δεύτερα*, der secundären, uneigentlichen *οὐσία*, zu unterscheiden: jene befaßte ihm die einzelnen concreten Dinge, diese die Gattungen oder Gattungsbegriffe derselben. Damit aber war die principielle Eintheilung aller unserer Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe in jene zwei großen Klassen, und damit der leitende Gesichtspunkt der ganzen Ansicht im Grunde aufgehoben: die *οὐσία δεύτερα* trat als ein zweideutiges Mittelding zwischen beide Klassen hinein und vermischte ihre Gränzen. — Ein andrer Uebelstand war eben so augenfällig. Auch dasjenige nämlich, was seiner Natur nach nur Prädikat ist, kann doch im Satze ebenfalls die Stelle des Subjekts erhalten; z. B. Gelb ist eine

Farbe. Ueber diese Inconvenienz mochte indeß Aristoteles hinwegsehen, indem er daran festhielt, daß Gelb doch immer an sich ein bloßer Prädikatbegriff oder Prädikabile bleibe, und daher vielleicht annahm, daß eine solche Versetzung des Prädikatbegriffs an die Stelle des Subjektbegriffs eine nur sprachliche Form sey, gleichsam eine Licenz oder Fiktion, die sich die Sprache erlaube, um die Prädicatbegriffe näher bestimmen zu können.

Zwei andre Uebelstände greifen indeß so tief in den innersten Kern der Aristotelischen Ansicht ein, daß sie sich durch keine Zusatzbestimmung beseitigen noch aus dem bloßen Bedürfniß der Sprache erklären lassen. Zunächst nämlich leuchtet ein, daß die Kategorie der *οὐσία*, des Etwas-seyns, des Wesens, der Substanz, in Wahrheit keine Kategorie im Aristotelischen Sinne des Worts ist. Denn wie Aristoteles den Brgriff faßt, ist *οὐσία* offenbar kein Prädikatbegriff, sondern eben der Subjektbegriff, das allen Subjekten Gemeinsame (Allgemeine), kraft dessen sie die Stelle des Subjekts im Satze einnehmen und einnehmen müssen, also nichts Prädikables oder Adjektivisches, das sich einem Gegenstande beilegen ließe, sondern immer der Gegenstand, die Sache selbst, — kurz jedenfalls etwas Andres, als jene Gattungsbegriffe der möglichen Prädikate, auf die allein der Name Kategorieen in Aristoteles' Sinne paßt. Und doch wird Jeder anerkennen, daß Wesen, Dingheit, Substanz unentbehrliche Kategorieen sind. — Der zweite Uebelstand betrifft den Ursprung der Kategorieen und ihre Stellung zur Natur der Dinge wie zur Natur unsers Denkens. Nach der Aristotelischen, grammatisch-logischen Ansicht stehen die Kategorieen, sofern sie aus den bereits fertigen, alle Erkenntniß in sich schließenden Urtheilen erst resultiren, als willkührliche, von der subjektiven Reflexion gebildete Abstrakta ganz gleichgültig neben dem Processe des menschlichen Denkens und Erkennens wie neben dem Processe des Schaffens und Bildens der Natur; sie haben weder für die Natur unsers Denkens noch für die Natur der Dinge und deren Erkenntniß, weder einen subjektiven noch objektiven Werth. Es erscheint vielmehr ganz zufällig, daß die Vielheit der möglichen Prädikate der Dinge sich unter so und so viele Gattungsbegriffe subsumiren lasse. Damit verlieren die Kategorieen ihre logische Bedeutung. Denn es ist nicht abzusehen, wozu es der Kategorieen bedarf; auch ohne dieselben würden wir Sätze bil-

den und Urtheile fällen und damit die uns mögliche Erkenntniß der Dinge gewinnen. Die Kategorieen sind mithin weder ihrer Entstehung noch Anwendung nach nothwendig, sie sind weder Mittel noch Produkte der nothwendigen Thätigkeitsweise unsers Denkens, haben überhaupt an letzterer keinen Theil, gehören folglich nicht in die Logik. Gerade das Logische an ihnen, ihre Unentbehrlichkeit zur Bildung bestimmter Gedanken überhaupt wie insbesondre zur Bildung von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, ist nicht nachgewiesen. — Eben so wenig ist die metaphysische Frage beantwortet: wie kommen die Dinge dazu, jedes eine bestimmte Qualität, Quantität ꝛc., an sich wie für unser Bewußtseyn zu haben, ohne doch die Qualität, die Quantität ꝛc. selbst zu seyn oder zu haben? Soll diese Frage erörtert werden, so wird die Antwort, auch von Aristoteles' Standpunkt aus, nicht wohl anders lauten können als: dadurch, daß sie nach Qualität, nach Quantität ꝛc. unterschieden sind und von uns unterschieden werden.

Gleichwohl trägt die Aristotelische Ansicht einen unverwüstlichen Kern der Wahrheit in sich. Die Kategorieen sind, eben als die allgemeinen Unterschiedsbeziehungen und Vergleichungspunkte, womit sie, wie sich zeigen wird, zugleich die allgemeinen Unterscheidungs-Normen und Unterschieds-Kriterien sind, in der That zugleich die allgemeinen Prädikamente. Nur ist dieß nicht die Grundbestimmung ihres Wesens, sondern nur eine immanente Consequenz derselben, ein Moment ihres Begriffs. Es ist daher nicht zu verwundern, daß Aristoteles' Lehre durch die Jahrhunderte hindurch bis in die neueste Zeit von Einfluß und resp. Geltung geblieben ist. Sogleich bei den Stoikern zeigt sich dieß, obwohl ihre Auffassung anscheinend von dem gerade entgegengesetzten Gesichtspunkte ausging. Während Aristoteles in seiner grammatisch-logischen Betrachtungsweise zunächst nur unsere Gedanken und deren Verbindung im Satze in's Auge faßte, also einen mehr subjektiven, idealistischen Standpunkt einnahm, scheinen die Stoiker, — soweit sich über ihre Kategorieenlehre bei dem Zustande unserer Quellen urtheilen läßt, — von der Betrachtung der Natur der Dinge, von der objektiven Erkenntniß des reellen Seyns ausgegangen, also von einer mehr objektiven, realistischen Grundanschauung geleitet worden zu seyn. Indem sie sich die Frage vorlegten: Was sind die Dinge, was

ist das Seyende überhaupt, fanden sie: Alles ist zunächst Etwas, *τί*: selbst was als nichtseyend gedacht oder bezeichnet wird, ist doch immer ein Etwas mit der Bestimmung der Nichtexistenz oder des bloßen Gedachtseyns. Unter dem *τί* ist mithin schlechthin Alles befaßt; es ist das allgemeinste „Geschlecht,“ der allgemeinste, höchste Gattungsbegriff. Aber Alles was ist und gedacht wird, ist nicht bloß Etwas. Dieß Etwasseyn hat vielmehr zugleich nähere Bestimmungen, es befaßt allgemeine Bestimmtheiten unter sich, welche den Dingen zukommen oder welche die Dinge selbst eben damit sind, daß sie Etwas sind. Das *τί*, das allgemeinste Geschlecht, „theilt“ sich daher in mehrere Untergeschlechter, die von gleicher Allgemeinheit, von größerer Bestimmtheit sind. Jedes Ding ist Etwas, aber zugleich etwas Substanzielles (Materielles), ein *ὑποκείμενον*, und rein als solches noch ohne Eigenschaft, ohne Form (bloße Potenz der Form). Das erste jener Untergeschlechter sind daher den Stoikern die *ὑποκείμενα*:*) unter ihm sind alle Dinge, sofern jedes etwas Substanzielles ist, wie die Exemplare unter ihrem Gattungsbegriffe, befaßt; zugleich aber ist — so müssen wir nach dem Folgenden annehmen — nur vermöge oder in Folge desselben jedes Ding etwas Substanzielles. Das zweite Untergeschlecht bezeichnen sie mit dem Namen der *ποία*. Jedes Ding nämlich ist nicht bloß Etwas, nicht bloß etwas Substanzielles, sondern auch ein substanzielles *ποιόν*, ein Quale, aber ein substanzielles Quale (*ὕλη ποία*), d. h. nicht bloß ein mit allerlei äußern, accidentellen (zufälligen) Eigenschaften behaftetes, sondern ein seinem Seyn und Wesen nach Bestimmtes. Weil in diese Wesensbestimmtheit die Stoiker den Begriff des *ποιόν* setzten, war ihnen eine Qualität wie *λευκόν*, die Aristoteles als Beispiel des *ποιόν* anzuführen pflegt, kein *ποιόν*, sondern ein bloßes *πώς ἔχον*. Bei diesem Geschlechte tritt aber zugleich

---

*) Plotin greift die Stoiker an, daß sie den Plural gebrauchen: es wäre richtiger gewesen, nicht Substrate, Materien, sondern das Substrat, die Materie zu sagen. Der Plural scheint aber insofern gerechtfertigt, als die Stoiker eben von der Betrachtung ausgingen, daß jedes Ding als *τί* zugleich ein *ὑποκείμενον* sey, ganz abgesehen davon, ob dieß *ὑποκείμενον* in allen Dingen dasselbe, die Eine gleiche Substanz (Materie), oder Verschiedenes sey.

deutlich hervor, daß ihnen die Kategorieen keine bloß ruhenden Begriffe, sondern zugleich thätige Principien waren. Denn es wird von ihm mehrfach ausdrücklich bemerkt, daß es die Arten bilde (εἰδοποιεῖν); es werden unter ihm zugleich die λόγοι ἔνυλοι begriffen, d. h. die Principien (bestimmenden Begriffe), welche das Etwas zu dem bilden, was es seiner Wesenheit, seiner Substanz (ὕλη) nach ist. Das ποιόν war also den Stoikern, nach Trendelenburgs treffendem Ausdrucke, die in der ursprünglichen Differenz des Wesens liegende, und damit alle andern Eigenschaften bedingende und beherrschende Grundeigenschaft. Das Geschlecht der ποία (die Kategorie) befaßt mithin nicht nur alle Etwas, sofern jedes ein ποιόν ist, wie der Gattungsbegriff die Exemplare unter sich, sondern ist ihnen zugleich Dasjenige, wodurch oder weshalb das substanzielle Etwas ein ποιόν ist.

Dasselbe gilt von den beiden folgenden Geschlechtern. Bei ihrer Betrachtung der Natur der Dinge fanden nämlich die Stoiker weiter, daß das Etwas nicht bloß überhaupt Etwas, nicht bloß ein substanzielles Etwas, nicht bloß ein zugleich wesentlich bestimmtes Etwas sey, sondern auch sich irgend wie verhalte, sich irgend wie befinde, irgend wie beschaffen sey, kurz daß es ein πὼς ἔχον sey. Mit diesem Ausdrucke bezeichneten sie im Gegensatz zu den durch die ποιότης bedingten nothwendigen, constanten Eigenschaften die sonstigen Beschaffenheiten des Etwas, deren Eigenthümlichkeit es ist, daß von ihnen dem Etwas zwar nothwendig irgend welche, aber keine bestimmte zukommen muß. (Jedes Etwas muß z. B. entweder ruhen oder sich bewegen, und wenn es sich bewegt, entweder gehen oder laufen oder tanzen oder fliegen 2c.; es muß ihm irgend eine solche Bestimmtheit zukommen, aber es bleibt unbestimmt, zufällig, welche; es muß sich also überhaupt nur „irgend wie verhalten.") Das Geschlecht der πὼς ἔχοντα umfaßte demnach sämmtliche Aristotelische Kategorieen mit Ausnahme der οὐσία, der ποιότης, und des πρός τι. *) Aus letzterem machten die Stoiker ihr viertes

---

*) Nach Simplicius wäre das ποσόν ganz von den Stoikern übergangen; nach Plotin dagegen war es ebenfalls unter dem πὼς ἔχον begriffen, — ohne Zweifel weil die Stoiker meinten, daß zwar jedem Etwas irgend eine Quantität zukommen müsse, aber unbestimmt, welche.

Untergeschlecht mit seinen beiden Arten. Jedes Etwas, fanden sie, ist nicht bloß überhaupt Etwas, nicht bloß ein substanzielles Etwas und als solches ein wesentlich bestimmtes und irgend wie sich verhaltendes, sondern als alles Dieß auch ein sich zu Andrem irgend wie Verhaltendes oder auf Andres irgend wie Bezogenes. Und dieses sein Verhalten ist entweder in seiner eignen Wesensbestimmtheit, darin daß es ein ποιόν ist, begründet, und deshalb ein nothwendiges, bestimmtes, bleibendes; oder es ist ein zufälliges, unbestimmtes, wechselndes, weil darauf beruhend, daß das Etwas ein πῶς ἔχον ist. (Daß z. B. dem Menschen dieses Ding süß, jenes bitter schmeckt, beruht auf der ποιότης des Menschen und des Dinges oder vielmehr auf dem Verhältniß der ποιότης des Menschen zu der des Dinges, ist mithin nothwendig und immer so; Rechts und Links, Aehnlich und Unähnlich, Vater und Sohn &c. sind dagegen Verhältnißbestimmungen der Dinge, welche wechseln, aufhören, nicht seyn können, ohne daß darum das Ding selbst wechselt, sich verändert oder aufhört zu seyn.) Das erste Sich-verhalten zu Anderm nannten die Stoiker τὸ πρός τι, das zweite τὸ πρός τί πως ἔχον. Das vierte Geschlecht, das diese beiden Arten unter sich begriff, das sie aber nach der zweiten Art πρός τί πως ἔχοντα nannten, theilte sich ihnen mithin auf ähnliche Weise in zwei Unterarten, wie das höchste allgemeinste Geschlecht des τί in die erörterten vier Untergeschlechter.

Dürfen wir von dem dritten und vierten dieser Geschlechter ebenfalls annehmen, daß sie den Stoikern nicht bloß die ruhenden Gattungsbegriffe der unter ihnen befaßten einzelnen Dinge und ihrer Bestimmtheiten waren, sondern daß sie dieselben wie das zweite Geschlecht zugleich als thätige Principien faßten, vermöge deren jedes Etwas ein πῶς ἔχον und ein πρός τί πως ἔχον sey, dürfen wir Das, was nach unsern Quellen allerdings nur von dem Geschlecht der ποιά ausdrücklich gesagt ist, auf alle übrigen Geschlechter übertragen, so ergiebt sich als allgemeine Grundanschauung der Stoiker: die Kategorieen waren ihnen die allgemeinsten Bestimmungen der Dinge, aber in dem doppelten Sinne als Bestimmtheiten, die Allem was ist, prädicativ zukommen, und zugleich als die bestimmenden Principien (Begriffe — λόγοι) die Alles was ist, zu dem machen, was es ist. Daraus erklärt sich zunächst, warum die Stoiker die Kategorieen

nicht sowohl mit ihrem Aristotelischen Namen, sondern mit dem Ausdrucke τὰ γενικώτατα bezeichneten. Denn sie waren ihnen danach nicht bloß die allgemeinsten Prädicamente der Dinge, sondern das Allgemeinste im Seyn und Wesen derselben, das Seyn selbst nach seinen allgemeinsten Bestimmungen. Sie waren ihnen insofern selbst Realitäten, reelle Potenzen, als sie eben das allgemeine, gleiche, bestimmungslose Seyn, das τί, einerseits überhaupt bestimmen, andrerseits in gewisse Arten differenziren und es damit zu dem machen, was es ist, zu einem Bestimmten, Unterschiedenen, von dem sich etwas aussagen läßt. Es erklärt sich zugleich, wie die Stoiker dazu kamen, ihre vier Geschlechter unter das eine τί, als das höchste allgemeinste zu befassen. Jene vier waren ihnen eben nur die näheren Bestimmungen des τί, mithin concreter als das τί, also zu ihm sich verhaltend wie die Arten zu ihrer Gattung: jedes ὑποκείμενον, jedes ποιόν rc. ist ein τί, aber nicht umgekehrt; das τί rein als solches ist noch kein ὑποκείμενον, kein ποιόν rc. Im Grunde gilt diese Art der Unterordnung auch von den vier Geschlechtern unter einander. Jedes folgende ist immer concreter als das vorhergehende und setzt das vorhergehende voraus: jedes ποιόν, jedes πὼς ἔχον rc. ist nothwendig ein ὑποκείμενον, aber das ὑποκείμενον rein als solches noch kein ποιόν; und eben darum kann jedes ποιόν nur ein ποιόν seyn, sofern es ein ὑποκείμενον ist, d. h. das zweite Geschlecht setzt das erste voraus.

Simplicius wirft den Stoikern vor, daß ihre Geschlechter aus Erstem und Zweitem, d. h. aus Vorhandenem und neu Hinzutretendem zusammengesetzt würden. Allein diese Zusammensetzung folgt unmittelbar aus der Grundanschauung selbst. Sind die Kategorieen nur die allgemeinen Bestimmungen des Seyns, die das bloß Seyende, das τί, zu einem bestimmten Etwas von irgend welcher Substanz, mit irgend welchen wesentlichen Eigenschaften rc. machen, so können diese Bestimmungen sich nur dadurch von einander unterscheiden, daß die eine concreter als die andre oder jede folgende um ein Moment reicher als die vorhergehende ist, mithin zu dem Vorhandenen ein Neues hinzutritt und mit ihm sich verknüpft. Indeß deutet jener Vorwurf den Mangel der ganzen Ansicht richtig an. Es bleibt nach ihr durchaus unbegreiflich, wo das Neue, das jedes folgende Geschlecht

zu dem Vorhandenen hinzufügt, herkommt, und wie es, mit dem vorhergehenden zur Einheit verknüpft, und doch zugleich von demselben unterschieden seyn soll. Man sieht nicht ein, wie die Geschlechter, obwohl sie doch das Allgemeinste seyn sollen, zugleich in Beziehung auf ihre Allgemeinheit von einander verschieden seyn können. Es bleibt wenigstens durchaus unklar, ob es nach der Meinung der Stoiker ein *ὑποκείμενον* geben könne, das nicht zugleich ein *ποιόν*, ein *πῶς ἔχον* rc. sey, oder ob jedes *ὑποκείμενον* zugleich ein *ποιόν* rc. seyn müsse. Eben so unklar und unerklärlich ist es, wie die Geschlechter die allgemeinsten Bestimmtheiten der Dinge und zugleich die bestimmenden Principien seyn können, die jedes Ding zu dem machen was es ist. Sind insbesondre jene *λόγοι ἔνυλοι* schöpferische, bildende Potenzen, die in dem reellen Seyn immanent wirken, oder bloße Principien, Normen, Begriffe, nach denen die bildende Macht thätig ist? und wie verhalten sich diese *λόγοι* zu der *ὕλη*, welche sie formen oder in der sie die specifischen Artunterschiede setzen? Kurz das Verhältniß zwischen Denken und Seyn, zwischen der Kategorie als Begriff und der Kategorie als reeller, objektiver Bestimmung erscheint eben so unbestimmt, wie das Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen, des Abstrakten zum Concreten, auf welchem die ganze Ansicht beruht. Endlich fehlt auch der Nachweis, wodurch und wiefern die *γενικώτατα* logische Bedeutung haben, in welcher Beziehung sie zur Natur unsers Denkens, zur nothwendigen Thätigkeitsweise desselben stehen.

Nur so viel erhellet mit genügender Gewißheit, daß die Ansicht der Stoiker gleichsam die Mitte hielt zwischen der Aristotelischen und der Neuplatonischen. Sofern ihnen die *γενικώτατα* die allgemeinsten Bestimmtheiten waren, die Allem was ist, prädicativ zukommen, — denn jedes Seyende ist ein *τί*, ein *ὑποκείμενον*, ein *ποιόν* rc. — waren sie im Wesentlichen Dasselbe, was die Aristotelischen Kategorieen: der Einfluß der letzteren auf die Stoische Lehre ist unverkennbar. Sofern dagegen die *γενικώτατα* zugleich bestimmende Principien des Seyenden, reelle Potenzen waren, haben sie offenbar zugleich eine metaphysische Bedeutung; und damit treten sie in Beziehung zur Lehre Plotins. Seine Grundanschauung, die indeß seine eignen Schüler und Nachfolger fallen ließen, so daß sie nur die seinige blieb, ist eine wesentlich metaphysische. Er behält zwar im All-

gemeinen die Aristotelischen Kategorieen bei, und darin zeigt sich seine Abhängigkeit von Aristoteles; aber er faßt sie zum Theil anders, fügt neue hinzu, und führt sie auf die metaphysischen Grundlagen seines Systems zurück. Gemäß diesen Grundlagen, wonach sich ihm die intelligible Welt von der sinnlichen schied, unterscheidet er Kategorieen des Intelligibeln und Kategorieen des Sinnlichen. Wie die Stoiker sich fragten, was ist das Seyende, so scheint er von der Frage ausgegangen zu seyn: was ist das Seyn an sich, das Wesen des Seyns, das Seyn selbst, abgesehen von den mannichfaltigen Bestimmungen, die dem einzelnen Seyenden in seiner Verschiedenheit zukommen, aber eben darum nicht dem Seyn selbst zukommen können. Zunächst mußte er dieses Seyn nothwendig der Sphäre des Intelligiblen zuweisen: denn im Sinnlichen erscheint eben nur einzelnes Seyendes. Demnächst fand er: das Seyn an sich ist Eines, eine Einheit und Ganzheit, zu der alles Andre nur wie Theile oder Momente (στοιχεῖα) sich verhält. Diese Einheit ist die erste, die Grundbestimmung des Seyns selbst, die eben darum nicht Prädikat, nicht irgend einem Etwas beigelegt, noch auch ein Allgemeines, ein Geschlecht oder Gattungsbegriff ist, unter dem Mannichfaltiges befaßt wäre. Aber das Seyn sofern es der Sphäre des Intelligibeln angehört, ist Leben: wie die Seele an sich ebenfalls einfach, doch in sich selbst Unterschiede setzt und Leben nicht empfängt, sondern wesentlich ist, so ist das Seyn als solches Leben, und damit Bewegung (κίνησις) und Ruhe (στάσις): Bewegung, weil es Leben ist, Ruhe, weil die Bewegung „die Natur des Seyenden nicht aus sich heraushebt." Diese drei Begriffe, das Seyn in seiner Einheit, Bewegung und Ruhe, sind nicht nur jeder für sich Eines, sondern bilden auch zusammen eine Einheit: denn das Eine Seyn ist es, das als Leben zugleich Bewegung und Ruhe ist. Und doch sind sie auch verschieden: denn das Seyn als Leben unterscheidet sich in sich und nur dadurch ist es Bewegung und Ruhe. Das Seyn ist mithin zugleich Dasselbige und Anderes: Identität und Andersseyn, ταὐτότης und ἑτερότης, gehören daher ebenfalls zu den Grundbestimmungen desselben.

So ergeben sich nach Plotin fünf Begriffe, die er für die ursprünglichen, für die ersten Geschlechter (πρῶτα γένη) also für die Urkategorieen, alle übrigen für später, für abgeleitet oder ab-

folgend erklärt. Sie waren ihm in ihrer Einheit das Wesen, die οὐσία rein als solche. Denn er fügt ausdrücklich hinzu: das Seyn sey nicht erst seyend und dann bewegt, noch erst seyend und dann in Ruhe, und eben so wenig seyen das Selbige und Andre später, sondern das Eine sey selbst Vieles und als Vieles Andres, als Eines aber das Selbige; alle fünf seyen mithin zugleich, gleich ursprünglich Eines, und als Eins das Wesen. Zugleich geht aus mehreren Aeußerungen hervor, daß ihm das Wesen, das Seyn an sich, im Grunde das (absolute) Denken war. Er bemerkt ausdrücklch: das Seyn als Eines liege den Ideen immanent zu Grunde (ἐνυπάρχει), wie der Punkt der Linie; er bezeichnet die Bewegung des Seyns als νόησις, was Trendelenburg mit „Gedanken" übersetzt, was aber wohl eher die Thätigkeit des νοῦς, das Denken selbst als Gedankenbildend, bedeuten dürfte; denn Plotin unterscheidet einerseits von der νόησις die Idee, welche in Ruhe, weil Gränze sey, und nennt andrerseits den Verstand die Bewegung der Idee. Jedenfalls standen ihm danach die fünf ersten Geschlechter in unmittelbarer immanenter Beziehung zum Denken, was schon daraus folgt, daß sie ihm die Urkategorieen des Intelligiblen waren. Nur war ihm das Denken, wie es scheint, nicht bloß Thätigkeit, Gedankenproduction, sondern selbst zugleich Idee, d. h. es trug zugleich in sich das ruhende Urbild (Princip) seines Thuns. —

Wie ihm nun nach seiner Weltanschauung das Sinnliche überhaupt nur (unvollkommenes) Abbild und resp. Abfolge des Intelligibeln ist, so sollen dann nach seinem Plane den fünf Urgeschlechtern des Intelligibeln fünf Kategorieen des Sinnlichen entsprechen und von jenen sich ableiten. Allein wie im ganzen Systeme die Verbindung zwischen beiden Sphären überhaupt sehr unklar und ungenügend erscheint, so wollen die Kategorieen des Sinnlichen zu den Urgeschlechtern des Intelligibeln weder recht passen noch sich aus ihnen ergeben. Wie ihm das Seyn als Eines selbst zugleich Vieles und damit Andres war, so sollten — dahin ging ohne Zweifel seine Grundanschauung, — die Urgeschlechter des Intelligibeln, die ja an sich ebenfalls Eins und in ihrer Einheit das Wesen sind, in dem Vielen (Sinnlichen) sich ausdrücken, manifestiren und damit selbst die Kategorieen des Sinnlichen bilden, aber, weil im Vielen ausgedrückt, nicht in ihrer ursprünglichen Form, sondern in der Form des Anders-

seyns (der ἑτερότης) erscheinen. Nur gelingt es ihm nicht, diese Grundanschauung philosophisch zu erweisen; ja er hält sie nicht einmal überall fest. Die erste Kategorie des Sinnlichen, die *οὐσία* (Substanz — Wesen), die ihm die Materie, die Form und das aus beiden Gemischte (*μικτὸν ἐξ ἀμφοῖν*) unter sich befaßt und bald das Eine bald das Andre bedeutet, entspricht zwar so ziemlich dem ersten Geschlechte des Intelligibeln, dem Seyn. Auch ist es der Grundanschauung ganz gemäß, daß sie als Kategorie des Vielen nicht eine reine Einheit ist, sondern in jene drei Momente zerfällt. Und eben so consequent ist es, wenn von der Materie (*ὕλη*) gesagt wird, sie sey kein Geschlecht, keine Kategorie, weil sie keine Unterschiede habe, sondern allen Substanzen oder Wesen gemeinsam sey, es müßte denn Jemand ihre Unterschiede darin finden wollen, daß sie bald die Form des Feuers, bald die Form der Luft habe. Nur tritt damit sogleich der Uebelstand ein, daß danach die *οὐσία* selbst im Grunde ebenfalls keine Kategorie ist, sondern nur die substanzielle Form als erstes Geschlecht oder Urkategorie stehen bleibt. Die zweite Kategorie des Sinnlichen zeigt schon gar keine unmittelbare Beziehung mehr zu den Geschlechtern des Intelligibeln. Seiner Grundanschauung gemäß bezeichnet sie Plotin als *τὰ περὶ ταῦτα* d. h. *τὰ περὶ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ μικτὸν ἐξ ἀμφοῖν*. Sie umfaßt ihm also die näheren Bestimmungen der *οὐσία*, in ähnlicher Art wie den Stoikern ihre vier Geschlechter die nähern Bestimmungen des *τί* waren. Diese nähern Bestimmungen sind ihm a) die Prädicate der *οὐσία*, sofern sie eine auf Andres bezogene ist, also das, was in ihrer Relation ihr selbst, wesentlich, zukommt, mithin das *πρός τι* der *οὐσία* als solcher, z. B. ihr Ursache-seyn, Element-seyn (*στοιχεῖον εἶναι*); b) die bloßen Accidenzen der *οὐσία*, die *συμβεβηκότα*. Letztere zerfallen ihm wiederum in zwei Unterarten: sie sind entweder Accidenzen (Modificationen) an den *οὐσίαι* selbst, wie das Quantum und das Quale; oder sie sind Accidenzen der *οὐσίαι* in ihrer Relation, also am *πρός τι*, wie Raum und Zeit, oder vielmehr wie das Im-Raume- und In-der-Zeit-Seyn der *οὐσίαι*. c) Die Thätigkeiten und Leiden der *οὐσίαι* als Bewegungen derselben. Und endlich d) die *παρακολουθήματα*, d. h. Das, was aus den vorangehenden Bestimmungen folgt, wie der Raum als Folge des Zusammenseyns der *οὐσίαι*, die Zeit als Folge der Bewe-

gung derselben.*) Doch erscheint es zweifelhaft, ob die beiden letzten Bestimmungen nicht vielmehr wiederum bloße Unterarten der *συμβεβηκότα* seyn sollen, so daß die *ἐνεργήματα καὶ πάθη* und die *παρακολουθήματα* nur nähere Bestimmungen des Verhaltens der *οὐσία* wären, die ihr, sofern sie in ihrer Relativität eine accidentell bestimmte ist, zukommen.

Wie dem auch sey, es ergeben sich immer fünf Geschlechter oder Kategorieen des Sinnlichen, von denen das erste die *οὐσία* selbst ausdrückt, die vier folgenden mit ihren Unterarten die näheren Bestimmungen der *οὐσία* bezeichnen, die also in ähnlichem Verhältnisse zu einander stehen, wie die fünf Geschlechter des Intelligibeln (— denn auch von diesen können die vier letzten als nähere Bestimmungen des ersten, des Seyns selbst, angesehen werden). Aber, mit Ausnahme der *οὐσία*, entsprechen sie den Geschlechtern des Intelligibeln nicht, noch ergeben sie sich aus ihnen. Plotin bemerkt zwar gelegentlich, daß die Zahl in der Mischung von Bewegung und Ruhe entstehe, die Größe aber selbst eine Bewegung oder aus der Bewegung sey, indem die *κίνησις* in's Unendliche fortgehe, die *στάσις* aber im Aufhalten (*ἐποχῇ*) des Fortgangs die Eins (*μονάδα*) hervorbringe. Er behauptet ferner, das Quale folge dem Wesen und letzteres werde nicht aus den Qualitäten ergänzt, sondern die *ποῖα* seyen vielmehr das zur Vollständigkeit des Wesens Gehörige (*τά τῆς οὐσίας συμπληρωτικά*). Aber diese Bemerkungen stehen innerhalb der Lehre von den Geschlechtern des Intelligibeln, und es wird von ihnen bei der Darlegung der Kategorieen des Sinnlichen kein Gebrauch gemacht. Sie zeugen daher nur für die allgemeine Grundanschauung Plotins und insbesondre für seine Absicht, den Kategorieen des Sinnlichen durch Verknüpfung mit den rein metaphysischen Geschlechtern des Intelligibeln ebenfalls eine metaphysische Bedeutung zu geben. Letztere haben sie indeß auch schon darum, weil einerseits, nach Plotins ausdrücklicher Erklärung, die sinnliche *οὐσία* (Substanz) das Seyn nicht von der Materie, sondern von der intelligibeln *οὐσία* hat und im Grunde keine wahre *οὐσία*, sondern nur ein Schatten der wah-

---

*) Ich weiche hier in mancher Beziehung von Trendelenburgs Darstellung ab, indem ich glaube, daß er die Hauptstelle VI, 3, 3 p. 1133, die allerdings unklar genug ist, nicht ganz richtig aufgefaßt haben dürfte.

ren, eine Mischung von Qualitäten und Materie ist, andrerseits aber, wie gezeigt, die übrigen Geschlechter des Sinnlichen nur die näheren Bestimmungen des ersten Grund- oder Urgeschlechts, der *οὐσία*, sind.

Durch diese Verpflanzung der Kategorieen in das Gebiet der Metaphysik hat, wie Trendelenburg treffend bemerkt, die klare logische Aufgabe, die scharfe Eintheilung und die sichere Unterordnung entschieden gelitten. Ja die logische Aufgabe würde ganz beseitigt erscheinen, wenn Plotin seine metaphysische Grundanschauung streng festgehalten und sie nicht zugleich in die Aristotelische und Stoische Ansicht hinübergespielt hätte. Logische Bedeutung haben seine Geschlechter nur, sofern sie zugleich die allgemeinen Bestimmungen des intelligibeln wahren, und resp. des sinnlichen Schatten-Wesens, das heißt sofern sie Prädicamente sind. Betrachtet man sie rein metaphysisch und faßt demgemäß die intelligible *οὐσία* als das Eine, bewegte und ruhende, selbige und andre Seyn, die sinnliche *οὐσία* als das von diesem ausgehende, aus Materie und Qualitäten gemischte und in der oben angegebenen Weise kategorisch bestimmte Seyn, so ist nicht wohl einzusehen, wie sie „Geschlechter", d. h. Gattungsbegriffe oder überhaupt ein Allgemeines seyn können, worunter Unterschiedliches, Einzelnes (*διαφοραι*) befaßt wäre. Es ist nicht nur nirgend nachgewiesen, wie die intelligible *οὐσία* in die sinnliche übergehen oder in die Mannichfaltigkeit des sinnlich Seyenden sich entfalten könne, sondern auch nicht einmal wie die sinnliche *οὐσία* eine Vielheit sinnlicher Wesen seyn und befassen könne. Wäre dieß aber auch nachgewiesen, so würden noch immer die s. g. Geschlechter keine logische Bedeutung erhalten. Denn es fehlt vor Allem der Nachweis, warum und inwiefern dieselben in der nothwendigen Thätigkeitsweise unsers Denkens einen Platz behaupten. Ja ihre Verbindung mit der logischen Seite des Geistes erscheint von der metaphysischen Grundanschauung Plotins aus geradezu unbegreiflich, da sich nirgend ein Grund blicken läßt, warum unser Denken genöthigt seyn sollte, das Viele, Mannichfaltige, Einzelne, das ihm in der sinnlichen Welt entgegentritt, unter gewisse allgemeine Bestimmungen zu befassen und diese als die Begriffsmomente der sinnlichen *οὐσία* oder gar als bloße Schattenbilder der Wesensbestimmungen des Intelligibeln anzusehen. — Dennoch ist es ein Verdienst Plotins, die meta-

physische Seite der Kategorieen so entschieden hervorgehoben zu haben: denn sie haben eine solche gerade als logische Funktionen. Es ist damit wiederum ein neues Moment der Wahrheit geltend gemacht, nur in einer einseitigen und sozusagen excentrischen Weise, indem der Mittelpunkt fehlt, in welchem es seine Begründung und begriffliche Bestimmung findet.

In der patristischen und scholastischen Philosophie herrscht die Aristotelische Grundanschauung entschieden vor. Selbst in des Raimundus Lullius combinatorischer Ars magna, obwohl sie auf einen ganz andren Zweck abzielt und die Kategorieen als die Grundelemente aller denkbaren Begriffsverbindungen wie die einzelnen Bausteine zur Aufführung jedes möglichen Gedankenbaues verwenden will, zeigt sich doch der Einfluß des Aristoteles sogleich an den ersten drei „Kreisen" (Klassen), dem circulus subjectorum (Subjektbegriffe), dem circulus praedicatorum absolutorum und dem circulus praedicatorum respectivorum (absolute und relative Prädicatbegriffe), in welche er jene Grundelemente einordnet. Daß die Nominalisten alle allgemeinen Begriffe für bloße conventionell festgestellte Namen zur Bezeichnung einer Anzahl einzelner Dinge erklärten, änderte nichts in der Auffassung der Kategorieen noch der logischen Funktionen überhaupt.

In dem Kampfe gegen die Scholastik, der im funfzehnten Jahrhunderte ausbrach, wurde zwar auch der vermeintliche Schutzherr derselben, Aristoteles, und seine Kategorieenlehre bestritten; aber man wußte an deren Stelle entweder gar nichts Andres, oder doch keine neue Grundanschauung zu setzen. So suchte Laurentius Valla die zehn Aristotelischen Kategorieen auf drei (substantia, qualitas, actio) zurückzuführen. Petrus Ramus wollte sie nach dem Vorgange des Lud. Vives gänzlich aus der Logik verbannt und statt ihrer eine Anzahl topischer Begriffe aufgenommen wissen. Melanchthon, dessen Logik in Deutschland bis in's 17. Jahrhundert hinein des größten Ansehens genoß, kehrte zu der von scholastischem Schwulst gereinigten Kategorieenlehre des Aristoteles zurück und weicht nur in Einzelheiten hier und da ab, indem er z. B. Unterabtheilungen macht, die sich bei Aristoteles nicht finden. Th. Campanella setzt zwar an die Stelle der Aristotelischen Kategorieen zehn zum Theil andre Begriffe (substantia, quantitas, forma, vis, operatio,

actio, passio, similitudo, dissimilitudo, circumstantia); aber die Grundanschauung behält er bei, indem auch ihm die Kategorieen die allgemeinen „Prädikamente" der Dinge sind. Es kam zu keinem wirklichen Fortschritt. Indeß ward doch bis zur Zeit, da Baco und Descartes sich Bahn zu brechen anfingen, die Kategorieenlehre stets mehr oder minder weitläufig in den Lehrbüchern der Logik behandelt. So von Jungius, der in seiner Logica Hamburgensis die Aristotelischen Kategorieen auf fünf reducirte, indem er ποιεῖν und πάσχειν in Eine Kategorie zusammenzog und die vier letzten verwarf, weil sie bloße, mit Zufälligem vermischte Compositionen seyen. So von Barth. Keckermann (dessen Logik wenigstens fünf Ausgaben erlebte), der die Aristotelischen Kategorieen vollständig aufnahm und nur einen Unterschied machte zwischen den sechs ersten und den vier letzten, indem er jene als die primären oder eigentlichen, diese als die secundären, schlechteren betrachtet.

Im Beginn der neuern Philosophie dagegen wurden die Kategorieen von Baco, Descartes, Spinoza gar nicht, von Locke nur nach ihrer psychologischen Seite berücksichtigt. Im achtzehnten Jahrhundert (bis auf Kant) erscheinen sie ganz abhanden gekommen; selbst Leibnitz berührt sie nur obenhin, bloß um gegen Locke auf Aristoteles zurückzuweisen. So begegnen wir denn einer neuen eigenthümlichen Auffassung erst wieder bei dem Stifter der neueren Speculation.

Kant leitet die Kategorieen aus den verschiedenen Arten der Urtheile oder den „logischen Funktionen in allen möglichen Urtheilen" ab, und gründet letztere wiederum auf die spontane Thätigkeit unsers Erkenntnißvermögens, durch welche es dem Mannichfaltigen der Anschauung und der durch die Einbildungskraft vollzogenen Synthesis desselben „Einheit giebt." Unser Denken überhaupt ist ihm nichts andres als „Vorstellungen in Einem Bewußtseyn vereinigen." Diese Einheit des Selbstbewußtseyns oder wie er sie nennt, „die synthetische Einheit der Apperception", das „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können," liefert ihm den apriorischen Begriff der Einheit, vermittelst dessen allein eine Synthese von Vorstellungen möglich sey, und ist ihm also das apriorische, ursprüngliche, allen möglichen Synthesen vorhergehende, ihre Voraussetzung bildende Princip. „Alle Urtheile sind nun aber Funktionen der Einheit

unter unsern Vorstellungen, indem statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniß des Gegenstandes gebraucht wird;" alles Urtheilen ist daher im Grunde nichts andres als „die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperception zu bringen." Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkte die Urtheile näher, so findet sich, daß es unter ihnen verschiedene Arten giebt oder was dasselbe ist, verschiedene Funktionen der Urtheilskraft, verschiedene Weisen jener Thätigkeit, durch welche der Verstand im Urtheilen (das urtheilende Erkenntnißvermögen) das Mannichfaltige der Wahrnehmung zur objektiven Einheit der Apperception bringt. So auf die mannichfaltigen im Bewußtseyn thatsächlich gegebenen Urtheile reflektirend, unterscheidet Kant zwölf verschiedene Arten von Urtheilen: die allgemeinen, besonderen und einzelnen; die bejahenden, verneinenden, unendlichen; die kategorischen, hypothetischen, disjunktiven; und die problematischen, assertorischen und apodiktischen Urtheile. Vermittelst derselben Reflexion findet er dann weiter, daß sich diese zwölf wiederum unter vier „Titel" bringen, in vier Klassen oder Gattungen einordnen lassen, indem alle Urtheile nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität von einander verschieden seyen und je drei von jenen zwölf Arten immer den bestimmten Modus dieser Verschiedenheit ausdrücken. (Die drei Arten der allgemeinen, besondern und einzelnen Urtheile z. B. bezeichnen die bestimmte Art und Weise, in welcher die Urtheile hinsichtlich ihrer Quantität von einander unterschieden sind; u. s. w.)

Durch diese zwölf Arten von Urtheilen, sofern sie Funktionen des urtheilenden Verstandes sind, ist nach Kant „der Verstand völlig erschöpft, sein Vermögen gänzlich ausgemessen." In jeder derselben ist nun aber einer der ursprünglichen „Stammbegriffe des Verstandes" oder der „reinen Verstandsbegriffe" immanent wirksam: er ist es, der die Art des Urtheils zu dem macht, was sie ist, und das Eigenthümliche der in jeder Art zum Vorschein kommenden Einheit ausdrückt, indem er eben den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile erst Einheit giebt. Diese reinen Verstandesbegriffe sind die Kategorieen. Folglich muß es gerade so viel Kategorieen geben, als es Arten der Urtheile giebt; beide fordern und entsprechen sich gegenseitig. Die

zwölf Kategorieen ordnen sich mithin auch von selbst unter jene vier „Titel", und es ergeben sich demgemäß a) drei Kategorieen der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit; b) dreie der Qualität: Realität, Negation, Limitation; c) drei der Relation: Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, Wechselwirkung; und d) dreie der Modalität: Möglichkeit und Unmöglichkeit, Daseyn und Nichtseyn, Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Sehen wir ab von diesem offenbar ungenügenden Versuche, die Kategorieen in den s. g. Arten der Urtheile nachzuweisen und damit zu deduciren; sehen wir ab davon, daß Kant diese zwölf Arten und ihre vier Titel nur ganz empirisch als angeblich sich vorfindende aufnimmt, ohne sie in der logischen Thätigkeit unsers Denkens oder auch nur in der s. g. Spontaneität unsers Erkenntnißvermögens zu begründen; lassen wir außer Betracht, daß er seine reinen Verstandesbegriffe hinterher erst noch vermittelst des s. g. Schemas mit dem Mannichfaltigen der empirischen Wahrnehmung zusammenbringen muß; suchen wir uns vielmehr nur möglichst klar zu machen, von welcher Grundanschauung Kant geleitet ward, so müssen wir uns zuvörderst die Principien und Grundzüge der Kantischen Erkenntnißtheorie vergegenwärtigen. Nach Kant wird uns der objektive Inhalt unsers Bewußtseyns, der Stoff dessen, was wir unsere Erkenntniß von den Dingen nennen, durch die Sinne zugeführt. Allein dieser Stoff besteht an sich, unmittelbar, in einem Chaos, in einer „Rhapsodie" mannichfaltiger Empfindungen und Perceptionen. Erst unser Denken, unser „Erkenntnißvermögen" bringt Form, Zusammenhang, Ordnung in dieses Chaos. Demnach ist nur der Stoff unserer Erkenntniß von außen vermittelt, die Form dagegen „spontane" That, subjektive Zuthat unsers Erkenntnißvermögens. So ist es zunächst die Einbildungskraft, welche ganz im Allgemeinen jene mannichfaltigen Perceptionen mannichfaltig verknüpft. „Die Synthesis überhaupt ist die bloße Wirkung dieser blinden obwohl unentbehrlichen Funktion der Seele," unser spontanes Erkenntnißvermögen also insofern zunächst Einbildungskraft. Allein die blinde, willkührliche, ungeregelte Verknüpfung der einzelnen Perceptionen würde wiederum nur eine bloße „Rhapsodie" mannichfaltiger Synthesen ergeben. Soll Zusammenhang, Ordnung in das Synthesiren und den zu synthesirenden Stoff kommen, so muß es gewisse allgemeine

Verknüpfungs-Formen oder Typen geben, nach denen unser Erkenntnißvermögen seiner Natur nach verfährt und zu verfahren hat, die also a priori im ihm „bereit liegen" und sein Thun bestimmen. Solche Formen giebt es nun in der That, und zwar zwei verschiedene Arten. Nämlich 1) die Formen der reinen Anschauung d. h. diejenigen a priori bereitliegenden Verknüpfungsformen, in welche unser Erkenntnißvermögen, sofern es nicht nur überhaupt synthesirt (Einbildungskraft ist), sondern anschaut (Anschauungsvermögen ist), die mannichfaltigen Perceptionen wie in Fächer oder Rubriken einreiht. Diese Formen sind der Raum und die Zeit, welche Kant deshalb auch „reine Anschauungen" nennt. Vermittelst ihrer werden die vielen einzelnen Anschauungen, d. h. die Dinge, in ein bestimmtes Neben- und resp. Nach-einander gestellt und damit in einen (wenn auch äußerlichen) Zusammenhang gebracht; und nur vermittelst ihrer vermögen wir bestimmte Anschauungen zu haben, weil wir nichts anschauen können, ohne es im Raume und in der Zeit anzuschauen. — 2) Die Formen des Verstandes, d. h. diejenigen a priori in unserm Erkenntnißvermögen bereit liegenden Verknüpfungstypen, ohne welche das Verstehen unmöglich wäre, welche unser Erkenntnißvermögen sofern es Verstand ist, behufs der Ordnung des mannichfaltigen Stoffes anwendet und in deren Anwendung es eben Verstand ist. Dieß sind jene „Stamm- oder reinen Verstandesbegriffe," für welche Kant die Kategorieen erklärt.

Sie unterscheiden sich von den reinen Anschauungen des Raums und der Zeit dadurch, daß sie reine Begriffe sind, welche die mannichfaltigen einzelnen Anschauungen nicht bloß aneinanderreihen, sondern ihnen „Einheit geben," indem sie sie gleichsam umschließen, unter sich befassen, in sich begreifen, welche also den gegebenen Stoff nicht bloß verknüpfen, sondern zugleich auch scheiden, indem sie ihn unter verschiedenen Einheiten gleichsam vertheilen. Während nämlich durch die Formen der reinen Anschauung die Dinge nur äußerlich zusammengefügt, durch die Form des Raums gleichsam in einen unendlichen nach allen Seiten hin ausgedehnten Rahmen eingefaßt und nach dessen (3) Dimensionen aneinandergereiht, durch die Form der Zeit dagegen in einen bestimmten Rhythmus der Aufeinanderfolge zusammengestellt werden, werden durch die reinen Verstandesbegriffe innerhalb der Zeit und des Raums gleichsam

gewisse Kreise gezogen, gewisse Bezirke (Verhältnisse, Ordnungen) abgegränzt, in welche die mannichfaltigen Perceptionen, Anschauungen, Dinge, durch den Verstand vertheilt, eingeordnet, zur Einheit zusammengefaßt und von andern geschieden werden. Diese Begriffe, die, zum Bewußtseyn gebracht, nur „in der Vorstellung der (durch sie selbst erst hergestellten) nothwendigen synthetischen Einheit bestehen," die aber an sich Funktionen des Verstandes sind, bethätigen sich eben darum in den Urtheilen. Ja alles Urtheilen ist durch sie erst möglich, sofern Urtheilen nur heißt „gegebene Erkenntnisse zur Einheit der Apperception bringen", und sofern sie es sind, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile diese „Einheit geben." Wie sie sonach in allen Urtheilen immanent wirksam sind, so verursachen und bestimmen sie auch die zwölf verschiedenen Arten der Urtheile, aus denen sie Kant herleitet, sowie die vier „Titel" oder Klassen, in welche diese Arten wiederum sich einordnen, — d. h. es giebt vier allgemeine oder Ur-kategorien (Quantität, Qualität, Relation und Modalität), und zwölf besondere Kategorieen, welche zu je drei und drei unter jenen vieren befaßt sind. —

Nach dem Allen leuchtet nicht nur die logische Bedeutung der Kategorieen, sondern auch ihre große Wichtigkeit für unser Erkennen und Wissen von selbst ein. Sie sind die unentbehrlichen Mittel (Funktionen) unsers Erkenntnißvermögens zur Erzeugung dessen was erst Erkenntniß im eigentlichen Sinne heißen kann. Denn obwohl wir „ohne die reine Synthesis der Einbildungskraft überall gar keine Erkenntniß haben würden," so giebt doch sie „für sich allein noch keine Erkenntniß." Vielmehr hat der Verstand erst noch die Synthesis der Einbildungskraft auf jene „reinen Begriffe zu bringen;" erst diese Funktion des Verstandes, d. h. die Anwendung der Kategorieen, ist es, „wodurch er uns allererst die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verschafft," weil dadurch erst Einheit und Zusammenhang in unsere Vorstellungen kommt. Haben wir Kant richtig verstanden, so würde es z. B. die Kategorie der Einheit (die erste unter den Kategorieen der Quantität) seyn, vermittelst deren allein wir jedes Ding als Ding, weil als Einheit erkennen, d. h. vermittelst dieses reinen Verstandesbegriffs fassen wir die mannichfaltigen Empfindungen, in denen unmittelbar unsere Kenntniß von dem einzelnen Dinge und damit das Ding selbst für uns (als Er-

scheinung) besteht, zur Einheit zusammen; er also bewirkt, daß wir die mannichfaltigen Perceptionen, z. B. weiß, glatt, viereckig, biegsam, dünn ꝛc., nicht als ein Mannichfaltiges, Vieles, sondern vielmehr als Ein einzelnes Ding, als einen Bogen Papier, uns vorstellen. Eben so faßt der Verstand vermittelst der Kategorie der „Vielheit" — z. B. in dem Urtheile: viele Menschen sind gelehrt — ein Mannichfaltiges unter Einen Gesichtspunkt zusammen: er ordnet diejenigen verschiedenen Menschen, die gelehrt sind, in das logische Fach der Vielheit ein und stellt ihnen ein andres Mannichfaltiges (die ungelehrten Menschen) ebenfalls als Vielheit gegenüber, also Vielheit gegen Vielheit wie zwei geschlossene Kreise. Und vermittelst der Kategorie der Allheit — z. B. in dem Urtheile: alle Menschen sind sterblich — faßt der Verstand die Mannichfaltigkeit der Menschen, indem er sie unter die logische Rubrik der Allheit stellt, unmittelbar selbst als Einheit; denn die Allheit ist nach Kant „nichts andres als die Vielheit als Einheit betrachtet". Aus diesen Beispielen ersieht man zugleich, wie Kant es meint, wenn er behauptet: „dieselbe Funktion, welche der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit giebt, die giebt auch den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit." —

Betrachten wir nun diese Kantische Ansicht mit kritischem Auge, so müssen wir zunächst behaupten, daß es unmittelbar weder die Kategorieen noch die sie mit der Anschauung vermittelnden s. g. Schemata sind, die unsern verschiedenen Vorstellungen jene Einheit geben. Es ist nicht die Kategorie der Quantität mit ihrem Schema, der Zahl, nicht die Kategorie der Einheit oder Einzelheit, vermittelst deren ich diesen Bogen Papier als Ein Ding vorstelle, noch ist es die Kategorie der Wechselwirkung, durch die ich etwa die Vorstellung gewinne, daß die Glieder meines Körpers Theile eines Ganzen seyen. Diese Einheit, diese Ganzheit ist vielmehr in der Wahrnehmung gegeben, braucht also nicht erst durch einen reinen Verstandesbegriff hergestellt zu werden (womit sie eben nur ein subjektiv-Gemachtes wäre). Aber diese Wahrnehmung gewinnen wir für unser Bewußtseyn allerdings nur vermittelst der Kategorieen: die gegebene wahrgenommene Einheit oder Ganzheit eines Dinges kommt mir nur dadurch zum Bewußtseyn, daß ich dasselbe in Beziehung auf Einheit und Ganzheit von andern Dingen unterscheide. Eben

so wenig ist es die Kategorie der Vielheit noch die Kategorie der Allheit, durch welche die verschiedenen Vorstellungen in den Urtheilen: viele Menschen sind gelehrt, und: alle Menschen sind sterblich, Einheit erhalten. Sondern es ist der Begriff: Gelehrt, Sterblich, und sein Verhältniß zu dem Begriffe: Mensch, wodurch jene Einheit gegeben ist. Eben so verhält es sich mit den übrigen Kategorieen. Aber allerdings gewinnen wir wiederum in unserm Bewußtseyn jene wie alle (concreten) Begriffe nur vermittelst der Kategorieen, insbesondere vermittelst der Kategorie des Begriffs selbst, wie sich im Folgenden näher zeigen wird. — Wir müssen sonach bestreiten, daß die Stellung und Bedeutung, die Kant den Kategorieen giebt, die richtige ist. Wir müssen behaupten, daß die Kantische „Erklärung" der Kategorieen, wonach sie „Begriffe sind von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urtheilen, als bestimmt angesehen wird," eben so unklar als einseitig ist. Denn einerseits ist nicht einzusehen, wie durch Begriffe von einem Gegenstande überhaupt die Anschauung desselben Gegenstandes soll bestimmt werden können, noch wie solche Begriffe „von einem Gegenstande überhaupt" möglich sind. Andrerseits müssen wir bestreiten, daß die Kategorieen bloße Formen, Fächer, Rubriken sind, in welche der Verstand den rhapsodischen Stoff unserer Wahrnehmung, die blinden Synthesen unserer Einbildungskraft einordnet, um überhaupt urtheilen zu können oder was nach Kant dasselbe ist, um den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile die Einheit zu geben, ohne die es kein Urtheil wäre. Und gleichermaßen müssen wir bestreiten, daß die Kategorieen zu der Urtheil bildenden Funktion des Verstandes in einer ausschließlichen oder auch nur näheren Beziehung stehen als zu der die Wahrnehmungen, Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe bildenden Thätigkeit unseres Denkens. Eben darum müssen wir behaupten, daß die Kategorieen nicht bloß in den logischen Funktionen des Urtheilens sich abbilden, also auch nicht bloß aus ihnen abzuleiten sind, sondern daß sie, wie sie allen unsern bewußten Empfindungen, Anschauungen 2c., kurz der Gesammtheit unserer Gedanken als Bedingungen ihrer Entstehung zu Grunde liegen, so auch nur vermittelst einer Darlegung der Genesis unserer Gedanken und des Bewußtseyns selbst deducirt werden kön-

nen. Wir müssen demgemäß weiter der Kantischen Trennung des Anschauungsvermögens von der Verstandesfunktion bezüglich der Kategorieen alle Berechtigung absprechen, und darum den nur wegen dieser Trennung eingeführten „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" für überflüssig halten. Und da diese Trennung sich zurückbezieht auf die fundamentale Absonderung der in den Sinnen sich darstellenden Receptivität von der als Einbildungskraft, Anschauungsvermögen, Verstand (und Vernunft) sich darstellenden Spontaneität unsers Erkenntnißvermögens, oder was dasselbe ist, des durch jene gelieferten Stoffes von der durch diese hervorgebrachten Form unserer Erkenntniß, so können wir auch diese Absonderung nicht gelten lassen. (Unsere sinnlichen Empfindungen und Perceptionen sind vielmehr, wie gezeigt, weil unter Mitwirkung des an sich kategorisch unterschiedenen und bestimmten reellen Seyns entstanden, ebenfalls schon an sich kategorisch unterschieden und bestimmt, und wir bringen uns diese ihre Bestimmtheit nur zum Bewußtseyn, indem wir sie von einander vermittelst der Kategorieen nachunterscheiden.) Diese Absonderung beruht aber wiederum nur auf der Voraussetzung Kants, daß uns unser Perceptionsvermögen nichts von dem „Dinge an sich" und dessen objektiver Beschaffenheit, sondern nur eine chaotische Masse rein subjektiver Empfindungen zuführe. Allein diese Behauptung müssen wir für eine bloße, unerwiesene Voraussetzung erklären, die an sich nicht mehr Berechtigung hat als die gerade entgegengesetzte Annahme, daß der Begriff die Sache selbst, Denken und Seyn identisch sey. Und demgemäß müssen wir endlich auch die Ansicht Kants, daß die Kategorieen nur von subjektiver Gültigkeit, nur Formen der Spontaneität unsers Erkenntnißvermögens, nur in unserm Verstande a priori bereit liegende Begriffe seyen, als eine unbegründete Voraussetzung zurückweisen. —

Nichtsdestoweniger trägt auch Kants Ansicht vom Wesen der Kategorieen — abgesehen also von der Deduction derselben wie von der Stellung und Bestimmung, die ihnen Kant giebt — einen Kern der Wahrheit in sich, der nur von den ihn verhüllenden Schalen der Kantischen Erkenntnißtheorie befreit zu werden braucht. Allerdings nämlich sind die Kategorieen nicht bloß die allgemeinen Prädikamente der Dinge oder die Grundbestimmungen des Seyns und Wesens überhaupt; allerdings sind

sie es zugleich, vermittelst deren nicht nur aller Inhalt unsers Bewußtseyns seine Bestimmtheit erhält und daher unsere Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe überhaupt erst zu Stande kommen, sondern vermittelst deren auch, wie sich im Folgenden näher zeigen wird, die Mannichfaltigkeit unserer Vorstellungen erst Einheit, Zusammenhang, Ordnung erhält, so daß nur durch sie unser Bewußtseyn ein menschliches, verständiges, vernünftiges ist. Diese Bedeutung der Kategorieen hat Kant richtig erkannt, und nur die Art und Weise, wie sie zu jenem Behufe wirken und angewendet werden, ist ihm entgangen, weil er sich durch die principiellen Voraussetzungen seiner Erkenntnißtheorie, durch jene Trennungen und Absonderungen, den Zugang dazu versperrt hatte. Und doch ist klar, daß selbst unter die Kategorieen nach Kantischer Fassung, also unter die Kategorieen als Formen, Fächer, Rubriken, unsere Vorstellungen (die Dinge als Erscheinungen) sich nicht einordnen lassen, ohne daß wir sie gemäß den Kategorieen von einander unterscheiden, — daß also Kants eigene Ansicht die unsrige voraussetzt, auf die unsrige zurückgeht.

Fichte (in der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre) und Schelling (im Transscendentalen Idealismus) unterscheiden sich anscheinend nur dadurch von Kant, daß sie zwischen den reinen Formen der Anschauung und den reinen Verstandesbegriffen keinen bestimmten Unterschied machen, beide vielmehr unter den Begriff der Kategorieen befassen und als die allgemeinen Bestimmungen des Verhältnisses zwischen dem (empirischen) Ich und dem Nicht-ich aus der Thätigkeit des reinen (absoluten) Ichs hervorgehen lassen. Die Begriffsbestimmung, die logische Bedeutung der Kategorieen scheint im Allgemeinen dieselbe zu bleiben: sie sind die aus der Natur des reinen Ichs als reiner Thätigkeit entspringenden allgemeinen Formen und resp. Funktionen des reinen Ichs, welche das Mannichfaltige des Nicht-ichs mit der Einheit des Selbstbewußtseyns vermitteln, in denen also implicite das Mannichfaltige des Nicht-ichs selbst zur Einheit zusammengefaßt wird. Bei näherer Betrachtung zeigt sich indeß eine wesentliche Abweichung von Kants Ansicht. Denn durch die Kategorieen, sofern sie die Grundverhältnisse des Ichs und Nicht-ichs bestimmen, werden zugleich Ich und Nicht-ich selbst bestimmt, und damit erscheinen die Ka-

tegorieen als die ursprünglichen, allgemeinen Grundbestimmungen nicht nur des (empirischen, wirklichen) Ichs sondern auch des Nicht-ichs, mithin nicht nur des Subjektiven, sondern auch des Objektiven. Diese Abweichung ist Folge jener Entgegensetzung von Ich und Nicht-ich, durch welche, sofern sie principielle „Thathandlung" des reinen Ichs ist, das Subjektive und Objektive (das empirische Ich und Nicht-ich) unter die Botmäßigkeit des reinen Ichs gestellt, zu Gegensätzen innerhalb des reinen Ichs, zu bloßen Momenten seiner sich in sich unterscheidenden Einheit herabgesetzt werden. Damit tritt die Fichte-Schellingsche Ansicht in nahe verwandtschaftliche Beziehung zu der Grundanschauung der Stoiker. Denn für die begriffliche Fassung des Wesens der Kategorieen macht es keinen Unterschied, ob das Objektive (nach Ansicht der Stoiker) ein selbständiges, vom Ich unabhängiges reelles Seyn, oder (nach Fichte) bloßes immanentes Moment des reinen Ichs ist. Die Kategorieen sind dort wie hier die allgemeinen Grundbestimmungen des Seyenden überhaupt, des subjektiven wie des objektiven.

Aber die Fichte-Schellingsche Ansicht trifft dann auch derselbe Vorwurf, den wir der Stoischen machen mußten. Die eigentlich logische Bedeutung der Kategorieen ist nirgend nachgewiesen. Denn wenn auch die Kategorieen aus der Wechselbeziehung zwischen Ich und Nicht-ich, aus der Vermittelung beider, deren Nothwendigkeit in der Einheit des Bewußtseyns gegründet ist, mit Nothwendigkeit sich ergeben als die Grundbestimmungen dieser Wechselbeziehung, die unmittelbar in und mit ihr gesetzt sind (— weshalb bei Fichte und Schelling die Relation selbst die erste, die Ur-kategorie ist —), wenn wir also auch die Deduction der Kategorieen, trotz ihrer augenfälligen Mängel, gelten lassen wollten; so ist doch nicht wohl einzusehen, was denn unser wirkliches Denken (das empirische, wirkliche Ich), das sich nur innerhalb jener Wechselbeziehung bewegt, mit den Kategorieen zu schaffen habe; es ist nicht einzusehen, wie diese Grundbestimmungen des empirischen Ichs zugleich logische Funktionen seiner Denkthätigkeit seyn, zu logischem Gebrauche von ihm verwendet werden, bei der Bildung und Bestimmung unserer concreten Gedanken, unserer Begriffe, Urtheile, Schlüsse logisch mitwirken können. Sie erscheinen überhaupt nicht als Momente der nothwendigen Thätigkeitsweise unsers wirklichen

Denkens, sondern nur als Momente jener transscendentalen Grundbedingungen, unter denen unser wirkliches Denken in seiner Thätigkeit überhaupt möglich ist. Nur weil diese Grundbedingungen unter der Firma des reinen, absoluten Ichs in unser Denken selbst verlegt werden, erhalten die Kategorieen scheinbar zugleich die obige, der Kantischen Auffassung sich annähernde Bedeutung. Aber in Wahrheit nur scheinbar. Denn in Wahrheit ist jene Verlegung ein speculativer Machtspruch; in Wahrheit ist das reine absolute Ich und seine Identität mit dem empirischen eine contradictio in adjecto, eine idealistische Fiction; in Wahrheit also bleiben die Kategorieen jenseit des empirischen Ichs, jenseit unsers wirklichen Denkens, im Gebiete jener transscendentalen Grundbedingungen eingeschlossen. Insofern spielt die Fichte-Schellingsche Ansicht bereits in die metaphysische Sphäre hinüber, in welcher Hegel den Kategorieen ihren Platz anweist.

Ehe wir zu Hegel uns wenden, haben wir vorerst noch Herbart's und Krause's Ansicht mit wenigen Worten zu gedenken. Daß Herbart die Kategorieen von der psychologischen Seite faßt, läßt sich schon aus der ganzen Gestalt seines Systems von vornherein vermuthen. In der That deducirt er sie nur in der Psychologie, und in den aus seiner Schule hervorgegangenen Lehrbüchern der Logik finden sie keinen Platz. Er deducirt sie als die Produkte des Processes, durch welchen die Erfahrung nach den Gesetzen des psychologischen Mechanismus zu Stande kommt: indem sich die mannichfaltigen Vorstellungen reproduciren, bilden sich gemäß den Gesetzen der Mechanik und Statik, die dabei wirken, zuvörderst die s. g. individuellen, sodann die allgemeinen Begriffe, endlich die Kategorieen. Sie sind ihm daher zunächst überhaupt nur Zeugnisse der den psychologischen Mechanismus der Reproduktion beherrschenden Gesetze, weil nothwendige Resultate derselben. Aber sie haben eben deshalb die mannichfaltigen Einzel-Vorstellungen, unsere einzelnen Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen zu ihrer Voraussetzung. Sie haben keinen Einfluß auf deren Bildung und Bestimmung, wirken also nicht als Gesetze, Normen oder leitende Principien, sondern unterscheiden sich von den Einzel-Vorstellungen nur auf dieselbe Weise wie alle Begriffe. Denn sie sind selbst an sich nichts andres als die allgemeinsten Begriffe, die von den individuellen und den beschränkt-allgemeinen, concreten

Begriffen (wie Pflanze, Thier) nur durch ihre größere Allgemeinheit unterschieden sind, sonst aber keine andre Bedeutung oder höhere Dignität haben. Namentlich fehlt ihnen nicht nur alle Beziehung zum reellen Seyn, sondern selbst diejenige Objektivität, welche unsere nothwendigen oder nach Herbarts Ausdrucke gegebenen Einzelvorstellungen (unsere Empfindungen, Wahrnehmungen), sofern sie als „Selbsterhaltungen" der Seele in Folge der Einwirkung des Reellen entstehen, beanspruchen können. Denn sofern sie ihrerseits, wie alle Begriffe, nur dadurch sich bilden daß bei der Reproduktion gemäß jenen Gesetzen die Masse des Gleichartigen, welches in einer Menge von ähnlichen Einzel-Vorstellungen sich findet, in der Totalvorstellung ein entschiedenes Uebergewicht über das Ungleichartige gewinnt und damit als eine besondre, selbständige Vorstellung vor das Bewußtseyn tritt, sind sie offenbar nur Erzeugnisse unsers Denkens und seines Mechanismus. Wie bei Kant haben daher die Kategorieen nur subjektive Gültigkeit. Wie bei Kant haben sie die Bedeutung, daß sie, als jene allgemeinsten Begriffe die Masse unserer einzelnen Vorstellungen unter sich befassend, letzteren Einheit geben, also die allgemeinen Formen sind, in welche unser zusammenfassendes Denken die einzelnen Vorstellungen, nachdem sie producirt sind, einordnet und damit in Zusammenhang setzt. Aber weil sie erst zufolge der Reproduktion der einzelnen Vorstellungen entstehen und weder auf die Produktion nach Reproduktion derselben von Einfluß sind, so verlieren sie die logische Bedeutung, die sie bei Kant als nothwendige Funktionen des urtheilenden Verstandes, als a priori in unserm Erkenntnißvermögen bereit liegende Formen haben, und behalten nur einen psychologischen Werth. Mit Recht bemerkt daher Lotze, daß die Herbartschen Begriffe, jene Associationen von (gleichartigen) Merkmalen, in Wahrheit keine Begriffe im logischen Sinne des Worts, sondern eben nur Haufen von Merkmalen, die Herbartschen Verbindungen von Begriffen keine Urtheile, sondern Successionen von Vorstellungen in ihrer psychologischen Reihenabwickelung, die Herbartschen Zusammenstellungen von Urtheilen keine Schlüsse, sondern aufeinanderfolgende innere Wahrnehmungen sind, die eine neue dritte Wahrnehmung oder die Erinnerung derselben hervorrufen. Jedenfalls haben die Kategorieen, wenn sie auch hinterdrein vom Verstande gebraucht werden, um unter ihnen die man-

nichfaltigen individuellen Vorstellungen zur Einheit zusammenfassen, nichts vor den concret allgemeinen Begriffen (Pflanze, Thier 2c.) voraus. Jenes Zusammenfassen ist nicht Wirkung der Kategorieen, sie sind nicht Funktionen unserer zusammenfassenden, ordnenden Denkthätigkeit, sie üben keinen Einfluß auf sie, sondern sind nur die durch den Mechanismus der Reproduktion ihr zugeführten leeren Formen oder Rubriken, unter die sie die Einzelvorstellungen vertheilt. Ja es bleibt sogar zweifelhaft, ob unser Denken dieses Vertheilen und Zusammenfassen vollziehen muß, oder ob es ein freies, beliebiges Thun ist.

Obwohl nun auch Herbarts Ansicht einen Kern der Wahrheit enthält, — denn die Kategorieen sind in der That zugleich die allgemeinsten Begriffe und sofern sie dieß sind, entstehen sie für unser Bewußtseyn auch auf dieselbe Weise, wie alle unsere Begriffe, — so leuchtet doch ein, daß die Art, wie er sie entstehen läßt, und die Stellung und Bedeutung, die er ihnen demgemäß giebt, sich weder logisch noch selbst psychologisch rechtfertigen läßt. Die Kategorieen können nicht erst in Folge der Reproduktion der Einzel-Vorstellungen sich erzeugen, sondern müssen nothwendig vor den Einzel-Vorstellungen, wenn auch unbewußt, in unserm Denken vorhanden seyn, weil, wie gezeigt, unsere einzelnen Vorstellungen ihre Bestimmtheit für unser Bewußtseyn erst durch die Kategorieen erhalten und eben deshalb nur durch die Kategorieen uns überhaupt zum Bewußtseyn kommen. —

Krause's Ansicht fällt im Wesentlichen mit der Hegelschen zusammen. Nach Krause sind die Kategorieen die „Grundwesenheiten" oder Grundeigenschaften des Absoluten (Gottes), welche aber, da Gott die Welt „in und unter sich begreift," auch alles Weltliche auf endliche Weise an sich hat, und welche daher, sofern sie vom menschlichen Geiste an Gott unterschieden und damit „geschaut" werden, zugleich die Grundgedanken sind, in denen Gott und Alles was ist erkannt wird. Auf die Frage, was ist Gott an sich? soll die Antwort lauten: Gott ist Gott, Wesen ist Wesen. Indem wir nun aber Gott als Gott, Wesen als Wesen „schauen," so unterscheiden wir an Gott seine Gottheit, an Wesen seine Wesenheit (essentia), d. h. den Inbegriff alles Dessen, was Gott ist. An der Wesenheit unterscheiden wir wiederum die Einheit derselben, und an der Einheit

die Selbstheit (Substantialität) und die Ganzheit (Quantität). Letztere setzen aber einander voraus und sind stetig verbunden; so bilden sie eine neue Kategorie, die „Vereinheit.“ Und da Gottes Einheit in diese Unterschiede der Selbstheit, Ganzheit und deren Vereinheit keineswegs sich aufhebt, sondern vor und über ihnen bestehen bleibt, so tritt sie ihnen als eine neue Kategorie, die „Ureinheit“ gegenüber. Sonach subsumiren sich unter die primäre Kategorie der Wesenheit vier oder wenn man will, fünf secundäre Kategorieen: Weseneinheit, Wesenureinheit, Selbstheit und Ganzheit, und Wesenvereinheit. — An der Wesenheit unterscheiden wir aber wiederum weiter das Wie oder die Form derselben von dem Was oder dem Inhalt. Damit ergiebt sich die Kategorie der „Formheit,“ welche, da sie eben nur die Form der Wesenheit ist, nach den vier Momenten der letzteren ebenfalls in vier oder fünf secundäre Kategorieen, Formeinheit, Formureinheit u. s. w., sich unterscheidet. Formheit und Wesenheit, obwohl im Denken unterscheidbar, sind in Gott stetig verbunden, und in ihrer Verbundenheit bilden sie die „Seynheit“ (existentia) Gottes, die dritte Grundkategorie, welche, wie sie Wesenheit und Form vereint, so auch die untergeordneten Bestimmungen der letzteren beiden verbindet, und daher wiederum vier oder resp. fünf secundäre Kategorieen unter sich befaßt. Sofern nun sonach das göttliche Wesen gemäß diesen kategorischen Bestimmungen in sich unterschieden ist und damit eine „Gegenheit“ in Gott hervortritt, so sollen endlich noch die drei Kategorieen der „einheitlichen, gegenheitlichen und vereinheitlichen Satzung“ (Thesis, Antithesis und Synthesis) als Grundwesenheiten an Gott zu unterscheiden seyn.

An der Art und Weise, wie Krause diese seine 15 (18) Kategorieen deducirt oder vielmehr nicht deducirt, indem er nur einfach behauptet: wir unterscheiden an Gott seine Wesenheit und an der Wesenheit die Einheit, Selbstheit u. s. w., zeigt sich zur Evidenz, was ihm eigentlich die Kategorieen seyn sollten. Allerdings nämlich unterscheiden wir die Dinge nach Wesenheit und Formheit, Selbstheit, Ganzheit u. s. w., und eben damit unterscheiden wir zugleich an den Dingen ihr Wesen und ihre Form, ihre Substanz, ihre Quantität und Qualität 2c. Nur indem wir sie so gemäß den Kategorieen in sich

wie von einander unterscheiden, erhalten wir Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe von ihnen. Mithin sollten für Krause die Kategorieen auch nur die allgemeinen Beziehungen, Kriterien, Normen der Unterscheidung der Dinge seyn. Statt dessen hypostasirt er sie zu „Grundwesenheiten" des Absoluten, die angeblich nicht einmal näher bestimmt, nach Sinn und Bedeutung erklärt, sondern nur „geschaut" oder an der „Grundschauung" Gottes unterschieden werden können. Allein wie die an sich leeren, formellen Begriffe der Wesenheit, Formheit, Seynheit ꝛc. Grundwesenheiten des Absoluten, reelle Eigenschaften Gottes seyn können, ist durchaus nicht einzusehen. Ist denn damit, daß ich Gott Wesenheit, Formheit, Seynheit beilege, irgend Etwas von Gott ausgesagt? Alles dieß kommt ja auch allen übrigen Dingen, wenn auch angeblich auf „endliche Weise," zu; und es fragt sich daher vielmehr, worin denn diese endliche Weise von der unendlichen, und noch mehr, worin das Wesen Gottes wesentlich vom Wesen der Welt, des Menschen ꝛc., sich unterscheide. Erst mit der Angabe dieses Unterschieds wäre Gott eine Bestimmtheit, eine Eigenschaft beigelegt. Die Anhänger Krause's leugnen freilich, daß jene s. g. Grundwesenheiten leere, bloß formelle Begriffe seyen. Sie behaupten an ihnen „Schlüssel zur Enthüllung göttlicher Geheimnisse," einen Compaß für das unermeßliche Gedankenmeer" zu haben. Allein worin besteht denn der Inhalt derselben? worin besteht das Wesen der Wesenheit, das Selbst der Selbstheit, die Form der Formheit ꝛc.? Darauf fehlt bis jetzt die Antwort, und muß fehlen. Denn es leuchtet ein, daß, da Wesenheit nicht nur Gott, sondern allen Dingen zukommt, und zwar so, daß nicht nur Gott und die Dinge, sondern auch die Dinge unter einander verschiedener Wesenheit sind, mit dem Begriffe der Wesenheit nichts andres ausgedrückt seyn kann als die allgemeine Art und Weise (Form), wie Alles, was Wesen ist, von Allem, was bloß Erscheinung oder unwesentlich ist, sich unterscheidet, d. h. daß der logische Begriff der Wesenheit ein formeller ist. Oder will man etwa behaupten, daß ein Stein und ein Mensch sich nicht wesentlich, sondern bloß der Form nach unterscheiden? —

Krause trifft, wie gesagt, im Allgemeinen mit Hegel zusammen. Auch bei Hegel begegnen wir derselben Hypostasirung

der logischen Kategorieen. Sie sind nach ihm zunächst „die reinen Denkbestimmungen," die „Totalität der Bestimmungen und Gesetze, die das reine, allgemeine, absolute Denken sich selber giebt." Das reine Denken bestimmt sich selbst als das reine Seyn, Werden, Daseyn, als die Qualität, Quantität, als das Maaß, das Wesen und die Erscheinung u. s. w. Das reine Denken ist also selbst das logische Seyn, Werden, Daseyn ꝛc. Aber das reine Denken in der Totalität (Einheit) dieser seiner ewigen Selbstbestimmtheiten als „die logische Idee" oder als der in seiner Objektivität sich selbst als Subjekt-Objekt erfassende „Begriff" ist das Absolute, Gott selbst, „wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist," — also Gott in seiner Grundwesenheit als die metaphysische Voraussetzung der Natur und des Geistes oder vielmehr als das begriffliche Prius seiner Selbstexplication zu Natur und Geist. Denn die logische Idee ist es, die „sich selbst frei als Natur entläßt" und aus der Natur zu sich „zurückkehrt," in welcher Rückkehr erst Gott als absoluter Geist ist: es ist „die eigene Thätigkeit der logischen Idee, sich zur Natur und zum Geiste weiter zu bestimmen und zu entfalten." Darum sind dann aber die Kategorieen nicht bloß die reinen Denkbestimmungen, sondern auch „die reinen Wesenheiten der Dinge;" und die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes „sind gleichsam nur eine angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seele derselben." Das „Interesse der übrigen Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondre Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind." Oder wie Hegel an einer andern Stelle sich ausdrückt: „die logische Idee ist die absolute und alle Wahrheit," welche durch die Philosophie der Natur und des Geistes nur die „Bedeutung erhält, die im concreten Inhalt als in ihrer Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit zu seyn." Das Wahre läßt sich daher zwar auch wohl in der Erfahrung und in der Reflexion erkennen; denn die Idee ist nichts bloß Jenseitiges, sondern bewährt sich im concreten Inhalte der Erfahrung als sein Allgemeines, seine „Wahrheit." Aber in der Erfahrung wie in der Reflexion ist das Wahre nicht „in seiner eigentlichen Form" vorhanden. Diese Form, „die absolute Form, in der die Wahrheit

erscheint wie sie an und für sich ist," ist die „reine Form des Denkens," jene beiden andern sind nur „endliche Formen." Die Logik, „das System der reinen Vernunft, das Reich des reinen Gedankens," ist daher allein „die Wahrheit wie sie ohne Hülle an und für sich ist." Denn das Logische ist „ein System von Denkbestimmungen, in denen der Gegensatz des Objektiven in seiner gewöhnlichen Bedeutung und damit der Gegensatz zwischen dem Inhalt und dem Begriffe hinwegfällt;" die Wahrheit aber ist „die Uebereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst, mit seinem Begriffe," oder „die Uebereinstimmung der Realität und des Begriffs." —

Sehen wir ab, von der sehr ungenügenden Art und Weise, in der Hegel mit Hülfe seiner dialektischen Methode die einzelnen Kategorieen a priori deducirt, — eine Deduction, die von uns und Anderen, namentlich von Trendelenburg einer ausführlichen Kritik unterworfen worden ist, — sehen wir selbst davon ab, daß Hegel in Wahrheit nur durch einen Machtspruch das abstrahirende, von seinem bisherigen Glauben und Wissen, von allem seinen Inhalte absehende, und damit zum Philosophiren sich anschickende menschliche Denken ohne Weiteres mit dem absoluten identificirt, daß also die Kategorieen im Grunde nur die reinen Bestimmtheiten, die das abstrakte menschliche Denken in seiner Selbstbetrachtung sich giebt, mithin rein subjektiver Natur sind; fassen wir vielmehr nur Hegels Grundanschauung in's Auge und suchen sie auf einen möglichst klaren und einfachen Ausdruck zu bringen; so müssen wir vor Allem festhalten, daß nach Hegel das reine, selbstlose, absolute Denken das begriffliche metaphysische Prius der Natur und des Geistes ist, daß die logische Idee durch eigene Thätigkeit sich zur Natur und zum Geiste weiter bestimmt, daß sie selbst nur die Total-Einheit der Kategorieen, letztere ihre Momente sind, und daß demgemäß die Kategorieen nicht nur die (noch abstrakten) Definitionen des Absoluten, in denen es seiner reinen Idee nach sich selbst erfaßt, sondern auch die ewigen Wesenheiten der Dinge sind, die in den concreten Gestalten der Natur und des Geistes nur in besonderer Weise sich ausdrücken. Danach ist es offenbar das logische Seyn, das logische Wesen, der logische Begriff, der als das ideelle metaphysische Prius dem reellen concreten Seyn der Natur und des Geistes begrifflich vorhergehend,

zum reellen Seyn in Natur und Geist (Weltgeschichte = Gottes Geschichte) sich selbst besondert und vereinzelt. Es ist die Kategorie des Seyns, die Kategorie des Wesens, die Kategorie des Begriffs, die Idee als Kategorie der Kategorieen, welche sich selbst entlassend und damit sich dirimirend, specificirend, individualisirend, das reelle concrete Seyn, die mannichfaltigen Wesen, die mannichfaltigen reellen Gattungen, Arten und Exemplare der Natur setzt, diese aber zum Geiste aufhebt, und in dessen Selbstentwickelung zum absoluten Wissen zu sich zurückkehrt. Demgemäß verhält sich einerseits das reelle (mannichfaltige) Seyn und Wesen zum logischen, die concrete Anschauung zum logischen Begriffe, nur wie das Besondre und Einzelne zu seinem Allgemeinen; andrerseits aber muß zugleich Alles, was ist, die Form des Begriffs haben; denn es ist ja der Begriff als logische Idee, das reine absolute Eine und Allgemeine, welches zur Natur und zum Geiste sich fortbestimmt, eben damit aber nur sich selbst in der Form der Besonderheit und Einzelheit setzt, oder wie Hegel sich ausdrückt, in dem concreten Inhalte der Natur und des Geistes als in seiner Wirklichkeit sich bewährt. Kurz, sind „die Gestalten der Natur und des Geistes nur die besondern Ausdrucksweisen der Formen des reinen Denkens" d. h. der Kategorieen, so sind es die Kategorieen, die selbst in die Mannichfaltigkeit des wirklichen concreten Seyns sich entfalten, und dieß geschieht auf dem Wege und in der Form des Begriffs und begründet damit das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern und Einzelnen als ein schlechthin allgemeines, weil die Kategorieen selbst Begriffe und zugleich Momente der Kategorie des Begriffs, der logischen Idee sind. — Dieß ist in nuce die Hegelsche Grundanschauung, von der aus alle oben angeführten Behauptungen ihr volles Verständniß erhalten.

Aber ist diese Grundanschauung nicht selbst eine bloße Behauptung? Erwiesen ist sie nicht, weil, wie bemerkt, nicht nur die ihr zu Grunde liegende Identificirung des abstrahirenden menschlichen Denkens mit dem absoluten ein bloßer Machtspruch, und der Versuch, die einzelnen Kategorieen a priori aus der Selbstbestimmung des reinen Denkens dialektisch zu entwickeln, offenbar mißlungen ist, sondern auch weil eben so offenbar das

angebliche „Sichentlassen der logischen Idee als Natur" eine bloße speculative Fiction, eine völlig unbewiesene, unbegründete, willkührliche Behauptung ist. Allein die Hegelsche Grundanschauung ist nicht einmal denkbar. Wie das reine logische Seyn, dieses „schlechthin einfache, unbestimmte Unmittelbare = Nichts," sich zu dem reellen, unendlich mannichfaltig bestimmten und vermittelten Seyn der Natur und des Geistes soll „weiter bestimmen" können, oder wie das logische Wesen, „das in sich gegangene reine Seyn, das Seyn als Scheinen in sich selbst," zur Mannichfaltigkeit der reellen, concreten, in ihrer Bestimmtheit so wesentlich verschiedenen Wesen der Natur und Geschichte sich soll „entfalten" können, oder wie der logische Begriff, die „Identität und damit die Wahrheit des Seyns und des Wesens," in die reelle Mannichfaltigkeit der begrifflich so verschiedenen Gattungen, Arten und Exemplare der Dinge sich soll „dirimiren, specificiren, expliciren" können, — kurz wie die logische Idee, die „absolute Einheit des (l o g i s ch e n) Begriffs und der (l o g i s ch e n) Objektivität," sich als N a t u r aus sich entlassen und durch dieses bloße S i ch = entlassen die unendlich verschiedene Mannichfaltigkeit der reellen concreten Dinge soll entstehen können, ist schlechterdings nicht einzusehen. Daß ein c o n c r e t e r Begriff z. B. der Gattungsbegriff der Pflanze, durch h i n z u t r e t e n d e nähere Bestimmungen oder Modificationen in eine Mannichfaltigkeit von Arten, Familien und Exemplaren gegliedert, specificirt und individualisirt werden könne, ist allenfalls wohl denkbar zu machen. Daß aber der l o g i s ch = allgemeine, k a t e g o r i s ch e Begriff, der Begriff rein als solcher, s i ch s e l b s t zu der unendlich verschiedenen Mannichfaltigkeit der reellen concreten Wesen und Gattungen der Dinge fortbestimmen und entfalten könne, ist durchaus undenkbar. Gesetzt der logische Begriff dirimirte sich in sich selbst, so würde zwar damit Besondres gegen Besondres sich gegenübertreten, es würden Arten entstehen; aber doch offenbar nur l o g i s ch e Arten, nur der B e g r i f f der Art, keineswegs aber bestimmte Arten (Gattungen) der Dinge, keineswegs bestimmte Pflanzen= oder Thierarten. Und gesetzt, die logische Idee könnte sich selber entlassen und damit sich äußerlich werden, — obwohl eine Emanation, in welcher das Emanirende s i ch s e l b e r emanirt, offenbar widersinnig ist, — so ist ja die entlassene, entäußerte logische Idee doch immer nur die l o g i s ch e Idee; das reine Den=

ken, das als absolute Idee sich selber entläßt, ist und bleibt doch in seiner Entlassenheit immer nur reines Denken. Wie dadurch, daß die logische Idee sich selber entäußert und äußerlich wird, die reelle Aeußerlichkeit der natürlichen Dinge gegen einander, das Neben- und Nach-einander derselben (Raum und Zeit), entstehen können, ist schlechterdings unbegreiflich. Das Sich-äußerlich-werden der logischen Idee ist ja offenbar noch keineswegs ein Aus-einander-gehen oder Außereinander-seyn ihrer Momente; sie tritt damit vielmehr als die Eine logische Idee nur sich selber in dieser Einheit gegenüber. Gesetzt aber es entstände damit zugleich ein Außer-einander in ihr selbst, so wären es doch wiederum nur die Momente der logischen Idee, die logischen, reinen Begriffe, die Kategorieen, welche in dieses Außer-einander übergehen würden: denn sie allein bilden die Momente der logischen Idee. Und gesetzt endlich, das Undenkbare wäre denkbar gemacht, oder geschähe trotz seiner Undenkbarkeit, wie könnte es geschehen ohne die unterscheidende Thätigkeit? Das schlechthin Allgemeine des logischen Begriffs, das in das Besondre, in die mannichfaltigen Gattungen und Arten der Dinge sich dirimirt, und das Besondre das zum Einzelnen sich aufhebt, was ist es anders als ein Setzen von Unterschieden im Allgemeinen, ein Zusammenfassen derselben zur Einheit, — ein Unterscheiden, das nur sofern es nach Maßgabe der Kategorieen verfährt, bestimmte Unterschiede, Verhältnisse, Zusammenhang und Ordnung zu setzen vermag? —

Hegels Ansicht geht mithin auf die unsrige zurück, involvirt und bestätigt sie, stellt sie aber unter eine Auffassung des Absoluten, welche nicht nur alle jene Schwierigkeiten hervorruft, sondern auch das ganze Thun der logischen Idee höchst unlogisch erscheinen läßt. Denn welchen Grund, welchen Sinn und Zweck kann es haben, daß die logische Idee sich zur Natur und zum Geiste weiter bestimmt? Ist — wie Hegel von seiner Ansicht aus ganz consequent behauptet, — die logische Idee schon für sich allein die absolute und alle Wahrheit, die Wahrheit an und für sich, die reine Vernunft, so ist es ja schlechthin überflüssig, daß die logische Idee sich erst noch zur Natur und zum Geiste entfalte, um schließlich doch nur zu sich zurückzukehren. Daß sie damit erst zum Wissen ihrer selbst komme, ist offenbar eine bloße Illusion. Denn die Gestalten der Natur und des

Geistes sind ja nur „eine besondre Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens," d. h. in Natur und Geschichte drücken sich diese Formen nicht als das, was sie an und für sich sind, nicht in ihrer reinen, eigenthümlichen, sondern in andrer, besondrer Gestalt aus. So gewiß die logische Idee die Wahrheit „ohne Hülle, an und für sich" ist, so gewiß ist die Natur und Geschichte nur die Hülle dieser Wahrheit. In ihnen also, gerade sofern sie Natur und Geschichte sind, kann die logische Idee sich nicht wiederfinden. Dieß könnte vielmehr nur geschehen, wenn und sofern das Besondre der Ausdrucksweise, die Hülle, abgestreift würde. Eben damit aber würden Natur und Geschichte selber abgestreift. Ja das Sich-entlassen als Natur ist nicht nur überflüssig, sondern wird zum völlig unvernünftigen Gebahren, wenn, wie Hegel selbst behauptet, „die Ohnmacht der Natur es mit sich bringt, die logischen Formen nicht rein darzustellen, — die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besondern äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen," wenn „das Leben als natürliche Idee der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben ist," kurz wenn die logische Idee als Natur zu ohnmächtig ist, um logisch vernünftig zu seyn! Diese Behauptung, die Hegeln offenbar abgenöthigt worden durch die augenfällige Thatsache, daß sein logischer Begriff nicht durchweg die Gestalten der Natur bestimmt noch in ihnen sich ausdrückt, vernichtet unleugbar seine ganze Ansicht. Denn sie gesteht nicht nur ein, daß die Thatsachen dieser Ansicht widersprechen, sondern auch daß die Natur nicht blos die sich äußerlich gewordene logische Idee ist, also auch die Kategorieen nicht die reinen Wesenheiten der Dinge sind, die in den Gestalten der Natur und des Geistes nur auf besondre Weise sich ausdrücken. Wäre dieß der Fall, wie könnte dann die Natur zu ohnmächtig seyn, um die logischen Formen rein darzustellen und festzuhalten, wie könnte das Leben als natürliche Idee der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben seyn!

Aber nicht nur das metaphysische Verhältniß der Idee zur Wirklichkeit, der metaphysische Uebergang von der einen zur andern, auf dem Hegels ganze Ansicht ruht, ist unerwiesen und undenkbar, sondern auch die logische Stellung der Kategorieen erscheint durch diese Hypostasirung derselben zu metaphysischen Potenzen dergestalt verdunkelt und verkehrt, daß es zwei-

felhaft wird, ob überhaupt noch von einer solchen die Rede seyn könne. Freilich ist klar, daß, wenn die Kategorieen als die reinen Wesenheiten der Dinge in den concreten Gestalten der Natur und des Geistes auf besondre Weise sich ausdrücken, sie auch uns in diesen Gestalten entgegentreten müssen: wir müssen sie in denselben — wenn auch nicht unmittelbar, sondern nur mittelst denkender Betrachtung — wahrnehmen. Aber Wahrnehmen ist an sich keine logische Funktion. Es fragt sich vielmehr: was thut unser Denken seiner Natur nach, in seiner nothwendigen Thätigkeitsweise mit den Kategorieen? in welcher Beziehung stehen sie zur Natur unsers zu Denkens und damit zu Dem, was sich als Denknothwendigkeit kundgiebt? Auf diese Frage, durch deren Erörterung allein die logische Stellung der Kategorieen bestimmt werden könnte, erhalten wir bei Hegel keine Antwort. Sollen wie für das absolute, so auch für unser subjektives Denken die Kategorieen die reinen Bestimmtheiten seiner selbst seyn, die es sich selbst giebt? Sollen sie als die reinen allgemeinen Wesenheiten auch in meinem Denken zu der Mannichfaltigkeit meiner einzelnen concreten Gedanken sich fortbestimmen und entfalten? Oder sind die Kategorieen nur die reinen Wesenheiten der Dinge, und soll unser Denken nur mittelst der Betrachtung der Dinge zur Erkenntniß derselben gelangen? Und wenn dieß, auf welchem Wege kommt unser Denken zu dieser Erkenntniß? wie werden die Kategorieen überhaupt zu seinen Gedanken? Da sie sich nicht unmittelbar wahrnehmen oder anschauen lassen, also nicht aus der Erfahrung im eigentlichen Sinne entspringen können, so ist diese Frage vollkommen gerechtfertigt. Aber auch hierüber erhalten wir keine bestimmte Antwort; es bleibt zweifelhaft, ob es nach Hegel auf dem Wege der Abstraktion, oder auf dem Wege der bloßen Reflexion über unsern unmittelbar empirischen Gedankeninhalt, auf dem Wege der Einleitung in die Encyklopädie, oder auf dem Wege der Phänomenologie geschehen soll.

Hegels Einleitung nämlich zur Encyklopädie führt uns zwar wohl auf den Standpukt des s. g. reinen Denkens, d. h. jener völligen Abstraktion von allem vorhandenen Inhalte unsers Denkens; und nachdem dieß reine Denken ohne Weiteres mit dem absoluten identificirt worden ist, entwickelt sich im dialektischen Processe die ganze Mannichfaltigkeit der Kategorieen. Aber

es wird nicht gesagt, ob diese Entwickelung unser Denken auch insofern betrifft, als es für sich seyende, subjektive Thätigkeit ist, oder nur insofern, als es an sich mit dem absoluten identisch ist. Im ersten Falle würde in unserm Denken ein Proceß vor sich gehen, von dem wir nicht nur gar kein Bewußtseyn hätten, sondern der auch unserm Bewußtseyn, unserer Selbstbeobachtung, unserer klar vorliegenden täglichen Anwendung der Kategorieen entschieden widerspricht. Im zweiten Falle würden wir erst zum Bewußtseyn und zur Erkenntniß der Kategorieen kommen, nachdem wir uns zum absoluten Wissen, zur Erkenntniß dessen, was die „Wahrheit" unsers Denkens ist, zum Bewußtseyn seiner Identität mit dem absoluten, erhoben haben. Damit wissen wir dann zwar wohl, was die Kategorieen an sich, objektiv sind, nämlich die reinen Wesenheiten der Dinge 2c.; aber wir wissen durchaus nicht, was sie in unserm und für unser Denken sind, was unser Denken mit ihnen thut, ob und wiefern sie zu seiner nothwendigen Thätigkeitsweise gehören, d. h. wir wissen nichts von ihrer logischen Bedeutung, sondern kennen nur ihre metaphysische Natur. Dasselbe gilt von der Phänomenologie. Sie sucht, nur von einem andern Ausgangspunkte und in andrer Weise, auf dem Wege der Reflexion, dasselbe Ziel zu erreichen, darzuthun nämlich, wie das gemeine, sinnliche, empirische Bewußtseyn, indem es auf seinen Inhalt reflektirt und ihn in seiner Wahrheit zu erfassen sucht, in Folge der dialektischen Natur des Inhalts wie der Reflexion selber nothwendig durch eine Mannichfaltigkeit von Entwickelungsstufen hindurch zu der Einsicht sich erhebt, daß es in Wahrheit mit dem absoluten Wissen identisch oder daß seine wie alle Wahrheit das Wissen des Absoluten und dieses zugleich das absolute Wissen sey. Damit ergiebt sich dann im Systeme der Logik, die das absolute Wissen rein als solches, im Elemente des reinen Denkens betrachtet, weiter, daß die Kategorieen die reinen allgemeinen Bestimmtheiten sind, die das reine Denken (Wissen) sich selber giebt. Und die Encyklopädie endlich zeigt, wie das reine Denken, die logische Idee, sich zur Natur und zum Geiste fortbestimmt. Sonach aber lernen wir auch auf diesem Wege nur die metaphysische Natur der Kategorieen, nicht aber ihre logische Bedeutung kennen. In Hegels Identificirung der Logik und Metaphysik ist die Logik gänzlich untergegangen, und nur die Metaphysik stehen geblieben.

Gleichwohl liegt auch der Krause-Hegelschen Ansicht eine wichtige Wahrheit zu Grunde, die wir bereits bei Plotin anerkannt haben, und es ist insbesondre das Verdienst Hegels, diese Wahrheit mit aller Energie geltend gemacht, — den Kategorieen nämlich die ihnen auch zukommende metaphysische und damit erst eine wahrhaft reelle, objektive Geltung vindicirt, und Kants einseitigen subjektivistischen Dualismus durchbrochen zu haben. Die Kategorieen sind allerdings nicht bloß Begriffe, Formen, Bestimmungen unsers Denkens, sondern — wie sich zeigen wird — auch des absoluten Denkens und eben damit des reellen Seyns, nicht bloß logischer, sondern auch metaphysischer, nicht bloß subjektiver, sondern auch objektiver Natur. Sie gehen durch beide Sphären hindurch und sind die Hauptbindeglieder zwischen beiden, durch die es allein möglich ist, daß die Bestimmtheit des uns objektiv gegenüberstehenden Seyns mit der Bestimmtheit unsers Denkens d. i. mit unsern einzelnen bewußten Wahrnehmungen und Anschauungen, so wie der Zusammenhang und die Ordnung des Seyns mit der Ordnung und dem Zusammenhang unsers Denkens d. i. mit unsern Begriffen und Ideen, congruiren. Ja es wird sich sogar zeigen, daß in gewissem Sinne auch das Absolute, Gott selbst, durch die Kategorieen bestimmt wird. Nur sind sie nicht Momente der Idee Gottes, nicht Bestimmtheiten seines Wesens, also auch selbst keine metaphysischen Wesenheiten, sondern sie sind auch in Gott logischer Natur, die logischen Urgedanken des absoluten Denkens, von ihm frei producirt als die allgemeinen ewigen Grundbegriffe, die zwar nicht selbst in die concrete Mannichfaltigkeit des reellen Seyns wie das Allgemeine in das Besondre und Einzelne sich entfalten, wohl aber die apriorischen, dem reellen Seyn der Dinge vorhergehenden Medien, Funktionen, Normen sind, nach denen und vermittelst derer Alles was ist, Natürliches wie Geistiges, und somit das göttliche Wesen selbst seine Bestimmtheit durch die schöpferische Thätigkeit des göttlichen Denkens erhält.

Hinsichtlich der Erörterungen, welche Braniß, J. H. Fichte, K. Ph. Fischer, Weiße, Wirth, Sengler, Chalybäus u. A. über das Wesen der Kategorieen in verschiedenen Schriften niedergelegt haben, können wir uns aus dem in der Einleitung angeführten Grunde kürzer fassen. Keiner der Ge-

nannten hat die Logik besonders bearbeitet; alle knüpfen insofern an Hegels Fassung des Begriffs der Kategorieen an, als sie von der metaphysischen Natur derselben ausgehen, treten aber zugleich gegen Hegels Ansicht in entschiedene Opposition. Mit tiefer, ächt speculativer Einsicht erkennen sie das Grundgebrechen des Hegelschen Systems in jener Hypostasirung des logischen Begriffs zum absoluten weltschöpferischen Princip, in jener Identificirung der logischen Idee mit der Idee Gottes. Mit kritischer Schärfe haben sie zuerst dieses Grundgebrechen aufgedeckt, und ihre produktive Kraft mit entschiedenem Erfolge daran gesetzt, um das Hegelsche System unter Beibehaltung seines speculativen Princips der an sich seyenden, metaphysischen Einheit des Denkens und des Seyns, auf seine wahre Basis, auf die Idee Gottes, des absoluten, selbstbewußten, persönlichen Geistes, als des Grundes jener Einheit zurück- und eben damit über sich hinauszuführen. Sie behaupten daher mit Hegel die mataphysische Bedeutung der Kategorieen, ihre nicht bloß subjektive, sondern eben so sehr objektive, reale Geltung; aber sie leugnen ihre materiale Natur, ihre Substantialität: sie leugnen, daß sie die reinen Wesenheiten der Dinge seyen, daß der bloße logische Begriff, die logische Idee, sich zur Natur und zum Geiste fortbestimmen könne. Die Kategorieen sind ihnen vielmehr nur formeller Natur. Sie sind ihnen die (von der Ontologie) in Begriffe gefaßten Momente der „wesentlichen Form" des vom absoluten Geiste geschaffenen Seyns, einer Form, die in diesem Schaffen, in und mit dem Geschöpfe implicite gesetzt wird, ihm wesentlich ist, weil sie aus dem Begriffe des Schaffens und des Geschöpfs unmittelbar folgt, „Momente" dieser Form, die eben darum in ihrer Entwickelung auch als bloße Momente der wesentlichen Einheit der Form sich erweisen, so daß letztere in und mit dieser Entwickelung als „die allseitige aus allen ihren Momenten zur wesentlichen Einheit in sich zurückgegangene Form" sich darstellt, und eben damit in ihr das geschaffene Seyn selbst „zum Universum oder zur Welt sich bestimmt;" — sie sind ihnen „die Formen des Wirklichen, dasjenige, welches, ohne an sich selbst zu seyn, dennoch in allem Seyenden das schlechthin Nothwendige und Gemeingültige ist, indem alles concret Wirkliche (Gott als das Sich-verwirklichende wie das Kreatürliche als das Verwirklichte) in diese ewigen Formen unendlich sich ein-

bildet; dieselben aber auch in allem zu Denkenden wie für das Denken selbst als das schlechthin Nothwendige, weil dasjenige, von dem schlechthin nicht abstrahirt werden kann, sich ausweisen, also das jedem endlichen Denken schlechthin vorausgehende (apriorische) Grundbestimmende alles Denkens;" — sie sind ihnen die „Grundformen des Seyns und des Denkens, die allgemeinen, nothwendigen Gesetze und Verhältnißbestimmungen des Seyns;" — die „abstrakten Allgemeinbegriffe, welche, ohne für sich selbst ein abgesondertes Daseyn oder Bestehen zu haben, die schlechthin nothwendige, nicht nichtseyn und nicht andersseyn könnende Form und Gesetzmäßigkeit, die immanenten Formen alles Daseyenden, Wesenhaften und Wirklichen sind, in ihrer Totalität dem natürlichen Bewußtseyn das sich von selbst Verstehende und eben darum ihm unbewußt bleibende, der Philosophie dagegen das negativ (formell) Absolute, zu unterscheiden von dem positiv (real) Absoluten, das als das schlechthin freie, wahrhaft Wirkliche und Wesenhafte in jenen Formen sich als deren absoluten Inhalt frei verwirklicht;" — die „Formen, die in allem Seyn sind, aber das Seyn nicht bilden, vielmehr die Formen eines Etwas (des Absoluten), welches seinerseits das Schaffende seiner Formen ist, also zwar die an und für sich seyenden Bestimmungen der göttlichen Henade, aber nur als die ewigen Formen ihrer Selbstunterscheidung in sich und die Welt und damit der *κόσμος νοητός*, das göttliche Intellektualreich, welches weit entfernt, bloß abstrahirt zu seyn von dem Einzelnen, vielmehr selbst alles Wissen bedingt, an und für sich aber ewig ist;" — die „allgemeinsten abstraktesten Bestimmungen der Natur Gottes und der Welt," die „Denkformen," die zugleich die „abstrakten Grundformen der Wirklichkeit" sind, die aber mit der Wirklichkeit selbst vom „Wesen" (Gott) gesetzt werden, und als bloße Formen einerseits an sich selbst von den „realen metaphysischen Ideen," deren Formen sie sind, abhängen, andrerseits der Erkenntniß dieser Ideen vermittelst der Erfahrung und der Speculation bedürfen, um zu einem wirklichen, objektiven Inhalte zu kommen und zur Erkenntniß der Wahrheit zu dienen. —

Hiermit war im Allgemeinen der Punkt getroffen, auf welchem das Hegelsche System vom rechten Wege abgeglitten war, und von welchem es daher mit Erfolg bekämpft werden konnte.

Die Kategorieen sind, wie sich näher zeigen wird, in der That nur formelle Begriffe; sie sind in der That wesentlich das, als was sie von den genannten Philosophen angesehen werden. Aber eben darum fragt es sich, worin diese Formen, die doch nicht wohl ein schlechthin Vorgefundenes, selbst dem Absoluten Vorausgegebenes seyn können, ihre Nothwendigkeit haben? Es fragt sich, wie sie überhaupt zu einem Inhalte oder der Inhalt zu ihnen kommt? wie sie gleichermaßen sowohl die Formen des absoluten als auch des endlichen, bedingten Seyns, und gleichermaßen des Seyns als des Denkens seyn können? welche Anwendung sie finden im Seyn und Denken, im schöpferischen Bildungsprocesse der Natur wie des Geistes, in der absoluten Selbstthätigkeit Gottes wie im menschlichen Denken und Erkennen? Soll insbesondere über der metaphysischen, objektiven Geltung der Kategorieen ihre logische wie ihre subjektive Bedeutung für unser Denken nicht verloren gehen, so muß nachgewiesen werden, inwiefern sie als die allgemeinen Formen des Seyns zugleich die Medien der logischen Denkthätigkeit (des absoluten wie unsers menschlichen Denkens) oder umgekehrt als diese Medien zugleich jene Formen seyn können. Sowohl die Antwort, welche die genannten Denker auf jene Fragen theils explicite theils implicite geben, als insbesondre dieser Nachweis führt, wie mir scheint, unwiderstehlich zu den oben dargelegten und im Folgenden weiter zu entwickelnden Resultaten. Je näher diese Resultate sonach der Ansicht der genannten Denker stehen, je leichter sie sich in die von ihnen dargelegte Weltanschauung als Motive und Glieder derselben einfügen lassen, desto sicherer glaube ich mich der Hoffnung hingeben zu dürfen, daß dieselben sich ihre Zustimmung erwerben werden.

Dasselbe gilt von Sigwart, E. Reinhold und H. Lotze. Obwohl auf dem Boden der alten formalen Logik stehend, haben sie doch die Wichtigkeit der Kategorieen, die Nothwendigkeit sie in den Kreis der formalen Logik zu ziehen, erkannt, und geben wenigstens Andeutungen über das Wesen derselben. Nach Sigwart entsprechen sie dem Bedürfnisse einer „Verknüpfung der Gedanken, welche, befreit von der Subjektivität, den Charakter objektiver Wahrheit habe;" die Wahrnehmungen und Begriffe werden „nach den nothwendigen Kategorieen" und somit vermittelst derselben verknüpft und nur dadurch erhält die

Verknüpfung jenen Charakter objektiver Wahrheit. — Die Kategorieen sind ihm daher das die Verknüpfung der Gedanken mit Nothwendigkeit „Bestimmende". Schon aus den bisher von uns nachgewiesenen Hauptmomenten im Begriff der Kategorieen ergiebt sich, daß in der That nur vermittelst ihrer eine nothwendige Verknüpfung unserer Gedanken zu Stande kommt. Sind die Kategorieen die allgemeinen Beziehungs- und Vergleichungspunkte, unter die wir die Objekte (unsere Wahrnehmungen 2c.) subsumiren müssen, um uns ihrer als bestimmter Objekte bewußt zu werden, so leuchtet von selbst ein, daß vermittelst der Kategorieen unsere Gedanken zugleich in bestimmte, nothwendige Verbindungen gebracht werden. Noch deutlicher wird sich dieß aus dem Folgenden ergeben, nachdem sich gezeigt haben wird, daß nur vermittelst der Verhältniß- und Ordnungskategorieen Zusammenhang und Ordnung in unser Bewußtseyn kommen. Bei Sigwart fehlt nur der Nachweis, wie und wodurch die Kategorieen die Verknüpfung unserer Gedanken „bestimmen," in welchem Zusammenhange ihre Wirksamkeit mit unserm Denken und seinen Gedanken, mit dem reellen Seyn und den einzelnen Dingen stehe. —

Noch näher tritt E. Reinhold unserer Auffassung der Kategorieen. Er bezeichnet die logischen Begriffe als die „nothwendigen Ordnungsnormen, nach denen wir den mannichfaltigen Gedankenstoff in Fächer vertheilen und das Eigenthümliche jedes Faches in einer einzigen Einzelvorstellung festhalten;" und zugleich sind sie ihm die „nothwendigen Bildungsnormen, nach deren Anleitung wir in vielen Fällen die Vorstellungen individueller Objekte uns entwerfen müssen." Er bezeichnet namentlich die „Prädicabilien" oder allgemeinen Prädicatbegriffe als die „logischen Ordnungsnormen des Concreten, vermittelst welcher in unserm Denken die Denkfächer, die logischen Gattungen und Arten sich bilden." Er spricht von allgemeinen „Charakteren und Verhältnissen des Seyns, welche den in der Sinneswahrnehmung und im Selbstbewußtseyn hervortretenden Erscheinungen des Individuellen zum Grunde liegen." Die Kategorieen sind auch ihm nicht bloß von subjektiver, sondern eben so sehr von objektiver, reeller Gültigkeit. Denn auch die Natur „erzeugt, gestaltet und ordnet das Individuelle und Wandelbare nach Bildungs- und Ordnungsnormen, von de-

nen einige allgemein, andere nur für gewisse Classen derselben bestimmend sind," und unser Erkennen „entspricht dem Seyn der Dinge, die Formen desselben bilden sich bei seiner Entwickelung gemäß den Charakteren der Wirklichkeit." In der That sind die Kategorieen, wie sich alsbald zeigen wird, eben als jene allgemeinen Beziehungs- und Vergleichungspunkte zugleich die allgemeinen Normen, nach denen die unterscheidende Thätigkeit verfährt und verfahren muß; und insbesondre ist die Kategorie des Begriffs die Ordnungs-Norm, vermittelst deren Zusammenhang, Ordnung und Einheit in den mannichfaltigen Inhalt unsers Bewußtseyns kommt. Und was von unserm Denken und Bewußtseyn gilt, das gilt auch von der Natur, da auch das reelle, objektive Seyn, so gewiß es ein unterschiedliches ist, nur gemäß den Kategorieen unterschieden seyn kann. Nur vermissen wir auch bei Reinhold den näheren Nachweis, wie jene „nothwendigen Ordnungs- und Bildungsnormen" in unserm Denken zur Anwendung kommen, in welcher Art und in welchem Sinne jene allgemeinen „Charaktere der Wirklichkeit" dem Individuellen „zum Grunde liegen," wie und wodurch die Ordnungs- und Bildungsnormen der Natur mit denen unsers Denkens, die Charaktere der Wirklichkeit mit den Formen unsers Erkennens sich vermitteln. Der Punkt dieser all' unser Erkennen bedingenden Vermittelung liegt, wie wir glauben, nirgend anders als im Wesen der unterscheidenden Thätigkeit, welche als Eine und dieselbe auf dieselbe Weise in unserm Denken wie in der Natur thätig ist, indem sie dort wie hier nach denselben ewigen Gesetzen und Normen ihre Unterschiede setzt und damit dort wie hier den gleichen Zusammenhang, die gleiche Ordnung und Einheit in die Mannichfaltigkeit der Dinge und Gedanken bringt. —

H. Lotze stimmt schon darin mit uns überein, daß er ausdrücklich von der Logik fordert, „den Ursprung ihrer Gesetze zu erklären, den Werth und die Bedeutung derselben vor dem wissenschaftlichen Geiste zu rechtfertigen, und nachzuweisen, woher die logischen Formen des Denkens stammen und wie sie sich zur Erkenntniß verhalten." Er bemerkt ganz in unserm Sinne, daß man sehr mit Unrecht „die Erzeugung der einfachen Elemente des Denkens und ihre elementarsten Combinationen der Psychologie überlassen, daß man dadurch den eigentlichen Inhalt der Lo-

gik verkannt und geschmälert, und den Weg zu einer in sich organischen Ableitung der logischen Formen sich verschlossen habe." Das Eigenthümliche seiner Ansicht besteht darin, daß er die logischen Formen zwar aus dem subjektiven Geiste herleitet, aber nicht als „ein Ergebniß schlechthin vorhandener Seelenkräfte, sondern als ein Erzeugniß, eine That, deren Nothwendigkeit darin liegt, daß nur durch sie der Geist seine ethische Natur verwirklichen, seine wahre Bestimmung erreichen kann," — sie also auf einen Grund zurückführt, „dem seine Nothwendigkeit um seines unbedingten Werths willen zukommt." Wie die Metaphysik, so soll auch die Logik ihren Anfang in der Ethik haben und zwar durch das Mittelglied der Metaphysik selbst. Indeß sollen die logischen Formen doch zugleich real, objektiv seyn, nicht in dem Sinne, als wären sie zugleich Momente im Wesen der Dinge, wohl aber insofern, „als sie von solchen Momenten abhängen, indem in der Natur der Dinge Motive liegen, welche das Wesen des erkennenden Geistes nöthigen, in seinen subjektiven Bewegungen gerade diese Gestalten der Auffassung und Verknüpfung des Gegenständlichen hervorzubringen." Demgemäß verlangt er ausdrücklich, daß das logische Denken von dem, was nur psychologischer Gedankenverlauf oder ein noch nicht vom Logos der Vernunft durchdrungenes Denken ist, abgeschieden werde. Der Unterschied aber des logischen vom psychologischen besteht nach ihm „in einer fortwährend ausgeübten Kritik, die im logischen Denken der vernünftige Geist dem ihm zugeführten sinnlichen Vorstellungsmaterial angedeihen läßt."

In dieser Unterscheidung erkennen wir unsern Unterschied zwischen der unterscheidenden und der bloß producirenden Denkthätigkeit wieder. Denn alle Kritik beruht auf einem Unterscheiden und ist selbst ein Unterscheiden; und Lotze nennt die logische Thätigkeit nur darum ein Kritisiren des Vorstellungsmaterials, weil sie ihm sogleich eine Zurückführung der bloß psychologischen Verknüpfungen der Vorstellungen auf ihre metaphysischen Gründe und damit indirekt eine Bestimmung des (ethischen) Werths derselben involvirt. Aber auch alle Werthbestimmung ist ein Unterscheiden. Sie unterscheidet die Dinge eben nach ihrem Werthe, nach einem entweder in ihnen selbst liegenden oder willkührlich angenommenen Maaßstabe, der in ihrem Verhältnisse zu einem Zwecke, Interesse oder Bedürfnisse besteht. Jenachdem sie gemäß diesem

Verhältnisse zur Erreichung des Zwecks von höherer oder geringerer Bedeutung erscheinen, wird ihr Werth höher oder geringer angeschlagen. Dasselbe gilt von dem Verknüpfen unserer Vorstellungen nach metaphysischen Gründen. Denn wenn wir im logischen Urtheile unsere gegebenen Vorstellungen nicht willkührlich auseinanderreißen, um sie nach metaphysischen Gründen neu zu verknüpfen, wenn wir uns im logischen Urtheile vielmehr der metaphysischen Gründe der gegebenen Verknüpfung der Vorstellungen nur „bewußt werden" und dieß Bewußtseyn gerade das Logische an jedem Urtheil seyn soll, so setzt dieß voraus, daß unsere Vorstellungen und ihre Objekte bereits an sich selbst nach metaphysischen Gründen verknüpft sind, und es fragt sich, worin besteht und wie vollzieht sich die Thätigkeit, welche diese Verknüpfungen zu Stande bringt und welche danach als die logische Thätigkeit bezeichnet werden muß. Die Beantwortung dieser Frage wird, wie wir glauben, nothwendig zu dem Resultate führen, daß es nur die gemäß den Kategorieen sich vollziehende unterscheidende Thätigkeit sey, von der jene logischen Verknüpfungen herrühren. Denn alles Verknüpfen setzt ein Unterscheiden und Unterschiedenseyn des zu Verknüpfenden voraus; und soll die Verknüpfung nicht willkührlich, beliebig, soll sie vielmehr nach „Gründen" geschehen, so muß das zu Verknüpfende vorher so unterschieden und bestimmt seyn, daß eine solche nach Gründen sich vollziehende Verknüpfung desselben möglich ist, d. h. es muß nach denselben Gründen unterschieden seyn, nach denen es verknüpft werden soll. Die Gründe aber, welche die unterscheidende Thätigkeit in ihrem Thun leiten und bestimmen, welche also die Normen sind, nach denen sie sich vollzieht, sind uns eben die Kategorieen. Auch darin stimmt Lotze mit uns überein: auch er bezeichnet jene metaphysischen Gründe als „Kategorieen;" aber als „metaphysische" Kategorieen. Sie sind ihm die „im menschlichen Geiste liegenden Voraussetzungen über die Natur und den Zusammenhang der Dinge," also (eben so, wie uns) a priori in unserm Denken immanent. Sie sind es aber auch zugleich, die „den Geist nöthigen, jene Kritik des sinnlichen Vorstellungsmaterials vorzunehmen, um an letzterem eben diese seine Voraussetzungen zu ihrem Rechte zu bringen." Von ihnen unterscheidet Lotze die logischen Formen, Begriff, Urtheil, Schluß. Sie sind „die Verfahrungsweisen durch welche

der Geist (in Folge jener Nöthigung) den an sich nur in mechanischer Verkettung gegebenen Inhalt der Sinnlichkeit zwingt, sich jenen seinen absoluten Voraussetzungen zu unterwerfen." Nichtsdestoweniger befaßt er unter seinen metaphysischen Kategorieen im Allgemeinen dieselben Begriffe, die Kant u. A. als Kategorieen bezeichneten, und die man seitdem der Logik vindicirt hat. Sie sind ihm nur darum metaphysische, vom Logischen zu scheidende Begriffe, weil sie eben die „nothwendigen Voraussetzungen des Geistes über die Natur des Objektiven," also von realer, objektiver Gültigkeit für unser Bewußtseyn sind, während die logischen Formen nur Formen, nur von formeller Gültigkeit sind.

Allein diese Scheidung der Kategorieen von den logischen Formen ist unhaltbar. Denn sind die Kategorieen jene nothwendigen Voraussetzungen, so sind sie einerseits eben damit die allgemeinen Bestimmungen, die wir dem reellen objektiven Seyn beizulegen nach der Natur unsers Denkens genöthigt sind, die wir ihm aber nicht beilegen können, ohne es zugleich ihnen gemäß zu unterscheiden. Wie könnte ich irgend einem Dinge Qualität, Quantität rc. beilegen, ohne es als ein qualitativ- und quantitativ-Bestimmtes, und damit als ein von Andern qualitativ- und quantitativ-Unterschiedenes zu fassen. Die Qualität, die Quantität überhaupt, d. h. die Kategorie selbst, kommt ja unmittelbar keinem Dinge zu, sondern nur sofern und weil es ein qualitativ-Bestimmtes (Unterschiedenes) ist, kommt ihm mittelbar, implicite, Qualität überhaupt zu. Dieses Unterscheiden gemäß den Kategorieen ist aber eine logische Funktion. Andrerseits sind die Kategorieen als jene allgemeinen Bestimmungen des Objektiven nicht minder bloß formeller Natur als die logischen Formen des Begriffs, Urtheils und Schlusses. Denn die Qualität als solche, die Kategorie der Qualität, drückt, wie schon gelegentlich bemerkt worden, nichts andres aus als die gleiche, allgemeine Art und Weise (Form), wie alles qualitativ-Bestimmte von allem quantitativ-rc. Bestimmten sich unterscheidet. Außerdem sollen nach Lotze selbst die Kategorieen zugleich unsern Geist „nöthigen," logisch thätig zu seyn und jene Kritik an dem sinnlichen Vorstellungsmaterial auszuüben, durch welche letzteres den Kategorieen „unterworfen" wird. Sie werden also vom logischen Den-

ken auf das Vorstellungsmaterial angewendet, letzteres wird ihnen gemäß kritisch bearbeitet. Aber diese kritische Bearbeitung involvirt und ist nothwendig ein Unterscheiden, ein Bestimmen und Verknüpfen vermittelst Unterscheidung. Und fragen wir weiter, wie die Kategorieen unser Denken „nöthigen“ können diese kritische Arbeit vorzunehmen, so wird die Antwort wiederum nur lauten können: nur dadurch, daß sie in unserm unterscheidenden Denken als die allgemeinen Normen seines Unterscheidens, Bestimmens und Verknüpfens immanent wirksam sind, immanent wirksam, weil es eben zufolge seiner Natur nur ihnen gemäß thätig seyn kann. Mithin werden die Kategorieen, weil im logischen Denken wirksam, mindestens auch als logische Funktionen anerkannt werden müssen, womit sie ja ihrer metaphysischen Bedeutung keineswegs beraubt werden. Sollen endlich die Kategorieen nicht bloß subjektive Voraussetzungen unsers Denkens über die Natur des Objektiven seyn, denen letzteres realiter nicht entspricht oder zu entsprechen braucht, — womit sie in Wahrheit ohne alle reale, objektive Bedeutung wären und alles Erkennen und Wissen in den subjektiven Idealismus Fichtes sich auflösen würde, — soll den Kategorieen und unserer durch sie bedingten Erkenntniß gerade um ihres letzten ethischen Grundes und Zwecks willen, mit dem doch Täuschung und Lüge nicht wohl vereinbar ist, eine wirklich objektive Bedeutung bleiben, kurz soll nicht bloß unser Denken, sondern auch die Natur und jenes „Füreinanderseyn“ beider nach demselben (ethischen) Zwecke von der höchsten Zwecksetzenden Ursache bestimmt und gebildet seyn, so muß nothwendig untersucht werden, wie und wiefern auch die Natur und die reellen Dinge unter die Kategorieen befaßt, ihnen gemäß bestimmt seyn können. Auch diese Untersuchung wird, wie wir glauben, nothwendig dazu führen, die Kategorieen als die Normen der unterscheidenden Thätigkeit des schöpferischen göttlichen Denkens zu fassen. Auch wir legen zwar den Zweck des menschlichen Daseyns, Erkennens und Handelns wie den Zweck jenes Für-einander-seyns der Natur und Menschheit in die Ethik. Aber der Zweck setzt seinem Begriffe nach ein Denken, ein bewußtes geistiges Thun voraus, das ihn setzt und seine Verwirklichung vollzieht oder leitet. Indem angenommen wird, daß jener Zweck das Wesen der Natur und Menschheit, insbesondre das menschliche Erkennen und damit das Denken als

Mittel des Erkennens bestimme, so ist implicite ausgesprochen, daß von dem ihn setzenden Denken auch zugleich die Dinge nach der Kategorie des Zwecks und des Mittels unterschieden seyen. Denn nur kraft und zufolge dieser Unterscheidung können sie nach einem bestimmten Zwecke, durch eine bestimmte Endursache gebildet seyn. Die Anwendung der Kategorie des Zwecks schließt aber die der übrigen Kategorieen nicht aus, sondern ein. Nur sofern Natur und Geist, die reellen Dinge wie unsere Gedanken zugleich nach Qualität und Quantität, Wesen und Erscheinung, Ursache und Wirkung ꝛc. unterschieden und bestimmt werden, können sie zweckgemäß gebildet, verknüpft, für einander zusammengeordnet werden. Denn wären sie in allen jenen Beziehungen unbestimmt und somit ohne alle Bestimmtheit, so könnten sie weder einem bestimmten Zwecke dienen noch ihn erfüllen. Dieß gemäß den Kategorieen sich vollziehende Unterscheiden (Bestimmen), Verknüpfen und Ordnen ist aber nicht nur selbst wesentlich logische Thätigkeit, sondern in und mit ihm sind zugleich auch die logischen Formen des Begriffs, Urtheils und Schlusses, wie sich zeigen wird, unmittelbar gesetzt. —

Was endlich Trendelenburgs Ansicht betrifft, so müssen wir auch von ihr behaupten, daß sie, bei näherer Betrachtung, auf die unsrige als auf ihren eigentlichen Kern und Grund zurückweist. Trendelenburg steht gegen Kant auf der Seite Hegels, indem er einerseits die Mängel der formalen Logik, andrerseits die eben so reelle als ideelle, objektive als subjektive Geltung der Kategorieen anerkennt. Er tritt aber zugleich in entschiedene Opposition gegen Hegel, indem er nicht nur die dialektische Methode, sondern auch den Inhalt der Hegelschen Logik bekämpft. Ihm gründet sich jene über das Seyn und Denken gleichmäßig sich erstreckende Geltung der Kategorieen nicht auf die vorausgesetzte Identität von Seyn und Denken, nicht auf jene das reelle Seyn der Natur und des Geistes setzende Selbstentfaltung der absoluten Idee, sondern auf Das, was er bald als Bewegung schlechtweg, bald als „schaffende,“ als „gestaltende,“ als „construktive“ Bewegung bezeichnet. Diese ist es, welche, dem Seyn und dem Denken gemeinsam, in beiden Sphären wesentlich Eine und dieselbe, über beide „übergreift,“ beide Welten „beherrscht,“ und somit das beide verbindende und vermittelnde Medium bildet. Sie ist es, welche kraft dieser ihrer

Stellung in ihrem Fortschritte, ihrem Gange und Rhythmus die Kategorieen nicht nur unmittelbar erzeugt, sondern ihnen auch jene für Seyn und Denken gleiche Geltung sichert. Zwar sind die realen Kategorieen von den s. g. modalen zu unterscheiden: jene sind die Grundbegriffe des Seyns, „unter welche wir die Dinge fassen, weil sie ihr Wesen sind," welche also das Seyn bestimmen (gestalten) würden, auch wenn es nicht gedacht oder erkannt würde; diese dagegen die Grundbegriffe des Denkens, welche „erst im Akte des Erkennens entstehen, indem sie dessen Beziehungen und Stufen bezeichnen." Jene, z. B. Substanz, Quantum, bezeichnen daher die Dinge unmittelbar, diese dagegen, z. B. Erscheinung, Mögliches, werden nur mittelbar von den Dingen ausgesagt, indem sie immer einen Bezug des Erkennens zu den Dingen mitbegreifen. Aber „da es kein Denken geben kann ohne das gegenüberstehende Seyn, an dem es arbeitet, so werden die Grundbegriffe des Denkens zugleich Grundbegriffe der Dinge, inwiefern diese gedacht werden und daran das Denken reift." Entspringen sonach die modalen Kategorieen aus einer Einsicht in den Vorgang des Erkennens, der in die Dinge eindringt, so muß dieser Vorgang und mit ihm die Bildung der reellen Kategorieen, die zu seinem Wesen gehören, den modalen vorangehen.

Demgemäß beginnt Trendelenburg mit der Ableitung der realen Kategorieen. Sie durchlaufen nach ihm vier Bildungs- oder Entwickelungsstufen, indem ihr Wesen und ihre Bedeutung sich stufenweise näher bestimmt, erweitert, erhöht. Die erste derselben ist die mathematische. Zunächst nämlich bilden sich die realen Kategorieen im Geiste „durch die in ihm frei gewordene Bewegung, die der Ursprung der mathematischen Welt ist." Denn indem die construktive Bewegung, die allgemeine Bedingung des Denkens, unmittelbar Raum und Zeit, Figur und Zahl aus sich hervorbringt, ist sie in sich produktiv; und da sie eine geistige That ist, welche nicht von der Erfahrung abhängt, sondern vielmehr diese erst möglich macht, indem sie das Princip aller Anschauung und Auffassung ist, so sind ihre Produkte, in Begriffe gefaßt, nothwendig „allgemeine Grundbegriffe," d. h. Kategorieen. Die erste derselben ist die Causalität. Sie liegt unmitelbar in der construktiven Bewegung, sofern sie Raum und Zeit, Figur und Zahl producirt; und giebt es ohne diese Be-

wegung kein Denken, so liegt in ihr die Causalität mit ihrer allgemeinen Berechtigung, wenn sie auch zunächst nur als Ursache der mathematischen Welt auftritt. Durch dieselbe construktive Bewegung setzt und schließt sich in der Figur und Zahl zugleich ein relativ selbständiges Ganzes ab, und ein solches enthält in sich den Grundbegriff der Substanz. Das Verfahren oder die Handlungsweise des Producirens ergiebt ferner Das, was im weitesten Sinne die Kategorie der die Materie befassenden Form heißt. Indem diese die Substanzen determinirt und zu eigenthümlichen Bewegungen bindet, so daß an denselben Causalität haftet, wird durch dieß Grundverhältniß die Qualität im weitesten Sinne erzeugt. Unmittelbar aus der stetigen construktiven Bewegung folgt das Quantum, und aus dem gleichartigen Ursprung aller Quanta die Meßbarkeit derselben, das Maaß. Inhärenz und Wechselwirkung endlich ergeben sich, inwiefern die Qualitäten theils von der Substanz befaßt werden, theils zusammen die Substanz in ihrer Aeußerung bilden. —

So entstehen zunächst die realen Kategorieen im Geiste, a priori, in und mit der construktiven Bewegung als der Bedingung des Denkens, in und mit der Erzeugung der mathematischen Welt; und die Mathematik, deren Gegenstände, ein Erzeugniß des Geistes, in keiner Erfahrung gegeben sind, ist mit ihrer wissenschaftlichen Bedeutung zugleich ein Beleg für diese apriorischen Kategorieen und deren Ableitung. Aber nach Trendelenburgs Grundansicht liegt die construktive Bewegung eben so als „eine Grundthätigkeit" den Dingen zu Grunde. „Wie sie im Denken construktiv wirkt, so ist sie in der Materie das Erzeugende: so weit wir Vorstellungen von der Materie haben, haben wir sie nur durch die Bewegungen, in denen sie sich äußert; die Sinne, deren Objekt die Materie ist, empfinden nichts als specificirte Bewegungen. Darum haben die zunächst im Geiste erzeugten Kategorieen unmittelbar „Anwendung in den Dingen." Damit ergiebt sich die zweite Stufe, die Trendelenburg mit keinem besondren Namen bezeichnet, die man aber füglich die physische nennen könnte. Die Kategorieen erhalten materielle Bedeutung, indem sie nunmehr „im Materiellen erfüllt werden." Jene erste Grundlage bleibt; aber es tritt ein eigenthümliches Element hinzu, das durch die Sinne gegeben wird, das

„Residuum eines Substrats,“ eines „Seyenden,“ das nicht erst durch die Bewegung entsteht, sondern „das sich bewegt,“ während im mathematischen Gebiete die selbstthätig erzeugende Bewegung des Denkens allein wirkte. Durch dieses neue Element wird das geschlossene Ganze, das auf der ersten Stufe in der leeren Figur und Zahl erschien, auf der zweiten zur „materiellen Substanz;“ die auf der ersten durch die Form bestimmten Qualitäten werden auf der zweiten zu gebundenen Kräften u. s. w.

Auf diesen beiden ersten Stufen erscheint die die Kategorieen erzeugende Thätigkeit des Denkens wie des Seyns nur als eine natürliche, physische, indem vom Bewußtseyn gänzlich abgesehen ist. Wo diese „nackte (unbewußte) Bewegung“ herrscht, da kann nur von blinder Ursächlichkeit die Rede seyn: das Erscheinende, Seyende liegt dem Gedanken als ein Prius vor, das er sich wie ein Fremdes nur anzueignen hat. Allein „schon aus der bewußten Richtung der construktiven Bewegung im Mathematischen entspringt bereits mehr als blind wirkende Causalität; es wird durch dieselbe auf dem Gebiete der menschlichen Thätigkeit der erste Begriff des Zwecks möglich und in der Natur erkennbar.“ Mit ihm ändert sich jenes Verhältniß, nach welchem das Seyende das Prius des Gedankens war. Wo wir, wie im Organischen, den Zweck verwirklicht vorfinden, ist vielmehr das Seyn von einem zu Grunde liegenden Gedanken, von einem Bezuge auf das im Gedanken vorgebildete Ganze bestimmt, das Seyn ist nicht mehr dem Gedanken fremd, sondern selbst im vorangegangenen Denken gegründet. Wird nun dieses „Grundverhältniß“ den Kategorieen „eingebildet,“ so erheben sie sich damit zu einer höheren Stufe, die man die organische nennen kann. Ihre Bedeutung wird damit eine andre, höhere: die wirkende Ursache, vom Zwecke bestimmt, wird zum Mittel; die Substanz, deren Baue der leitende Gedanke zu Grunde liegt, wird in verschiedener Abstufung zur Maschine oder zum Organismus u. s. w. Die physischen Kategorieen verwandeln sich in organische. —

Durch diese dritte Stufe ist endlich die vierte, die ethische Stufe der realen Kategorieen, zugleich schon vorgebildet. Sie unterscheidet sich nur dadurch von der dritten, daß auf ihr, nicht wie in der Natur, der Zweck des Ganzen blind verwirklicht wird, sondern erkannt und mit freiem Bewußtseyn ausgeführt wird. Alle

sittlichen Begriffe ruhen auf dem Zwecke, der als göttliche Bestimmung dem Menschenleben zu Grunde liegt, aber auf dem in Erkenntniß und Gesinnung aufgenommenen Zwecke. Was dem göttlichen Zwecke gemäß ist oder ihm widerspricht, wird durch den Charakter der Gesinnung und Freiheit zum Guten oder Bösen. Das Gute ist daher auch nur an dem unbedingten Zwecke zu messen, und ein großer Theil der s. g. Tugenden sind eben nur ethische Kategorieen, die aus den organischen Kategorieen durch die hinzutretende Erkenntniß und Gesinnung hervorgehen. So z. B. wird das lebendige persönliche Maaß, in welchem die Anschauung des Mathematischen nicht aufgegeben ist, zu jener σωφροσύνη, die wir mit Besonnenheit zu übersetzen pflegen.

Neben den realen Kategorieen bilden sich nach Trendelenburg die modalen. Wie der Geist überhaupt erkennen könne, ist damit schon angedeutet, daß gezeigt wurde, wie die construktive Bewegung durch das Seyn und Denken als die Eine, beide Sphären beherrschende Grundthätigkeit hindurchgeht, und wie eben darum die realen Kategorieen sowohl auf objektive als subjektive Gültigkeit Anspruch haben. Diese bisher entwickelten Grundbegriffe trafen indeß lediglich die Sach'e in ihrer inneren Natur: selbst der bestimmende Zweck wie die Ursache in der erzeugenden Bewegung wirkten als ihr eigenthümliches Werk nur das Wesen der Sache. Wenn nun aber „das Denken an der Erkenntniß arbeitet, so müssen sich neue Grundbegriffe bilden, die diese That in ihren Momenten bezeichnen." Diese modalen Kategorieen können ihr Maaß nur am denkenden Erkennen haben, und ihr Wesen wird man erst dann einsehen, wenn man den Vorgang des Erkennens, sofern er „Nothwendigkeit erzeugt," überblickt. Die Nothwendigkeit ist die Kategorie, von der aus die übrigen erst ihr rechtes Licht erhalten; sie ist „das Maaß der modalen Kategorieen." Die bloß negative Bestimmung, wonach das Nothwendige das nicht nicht-zu-Denkende oder dasjenige, was sich nicht anders verhalten könne, das Unmögliche des Gegentheils, seyn soll, giebt indeß nicht das Ursprüngliche des Begriffs. In der Nothwendigkeit „leistet vielmehr der subjektive Geist dem Objektiven eine eigenthümliche Anerkennung; indem er aus sich in den fremden Gegenstand hinaustritt, durchdringt er ihn dergestalt mit dem Gedanken, daß der Gedanke dem Gegenstande und der Gegenstand dem Gedanken keine Freiheit läßt."

Jene Anerkennung und diese Durchdringung (Aufhebung der Freiheit) bilden die positiven Bestimmungen des Begriffs der Nothwendigkeit. Danach aber läßt sich letztere nur durch die Gemeinschaft begreifen, in welcher Denken und Seyn stehen, also nur durch die Bewegung als die Eine dem Denken und Seyn gemeinsame, beide beherrschende Grundthätigkeit. Die Nothwendigkeit, obwohl eine That des Denkens, „webt doch ihr strenges Band nur aus realen Elementen," und weit entfernt, nur subjektiv zu seyn, ist sie vielmehr „eine eigenthümliche Doppelbildung, in welcher das Seyn mit dem Denken verschmilzt." Denn sie ist einerseits das Denken, sofern es erkennend das Ganze der Bedingungen eines Seyns, Werdens, Geschehens, begreift; sie ist andrerseits das Seyn, sofern es ein solches Ganzes von Bedingungen für ein andres Seyn, Werden, Geschehen ist. Der Nothwendigkeit tritt zunächst die Möglichkeit gegenüber. Während der Begriff der Nothwendigkeit sich bildet, wenn alle Bedingungen erkannt sind und demnach die Sache aus dem ganzen Grunde verstanden wird, so daß das Denken das Seyn völlig durchdringt, ergiebt sich der Begriff der Möglichkeit, wenn nur eine oder ein Theil der Bedingungen erkannt ist, aber das am ganzen Grunde Fehlende im Gedanken ergänzt wird. Damit ist zugleich auf zwei neue Momente in der That des Erkennens, zwei neue modale Grundbegriffe, hingewiesen. Indem das Denken die Dinge auffaßt, treten sie ihm zunächst als Erscheinung in doppeltem Sinne entgegen, als Erscheinung für den Erkennenden, und als Erscheinung des thätigen Grundes, jenes in Bezug auf den Geist, dieses in Bezug auf die Sache. Aber der Grund ist nicht blos das Seyn, sofern es thätig ist und damit erscheint, sondern er bezeichnet zugleich „den Bezug des Seyns auf das begreifende Denken, wie die Erscheinung den Bezug des Seyns auf die auffassende Anschauung." Er bezeichnet nicht blos die noch verborgene (reale) Ursache, deren Wirkung die den Sinn treffende Erscheinung ist, sondern auch eben diese Wirkung, sofern sie als Erscheinung den festen Punkt für die Erkenntniß ihrer noch verborgenen Ursache bildet und damit zum Erkenntnißgrunde wird. Es ist eine schöpferische That des erkennenden Geistes, aus den Spuren der Ursache, die sich in der Wirkung zeigen, den Grund zu errathen, und aus dem gefundenen Grunde die Erscheinung zu ent-

werfen. Trifft dieß Entwerfen mit dem Wirken der Ursache so zusammen, daß es dem Grunde der Sache nachschafft, so wird es zum Begreifen, — ein Vorgang, „zu welchem der Erkenntnißgrund Impuls und Ziel ist.“ Vollendet ist die Erkenntniß erst im Begreifen, d. h. wenn sie nicht mehr auf dem Wege von außen nach innen, sondern aus dem Grunde der Sache und damit von innen nach außen geschieht. Aber wie die wirkende Ursache in eine Mehrheit von Bedingungen sich zerlegt, so auch der Grund, die allgemein gesetzte Ursache, in eine Vielheit von Momenten: er kann keine bloße Einheit seyn, weil sonst die Folge (die Sache) nicht in ihm liegen und zugleich aus ihm als etwas Neues, Andres hervorgehen könnte. Dem Grunde der Sache denkend nachschaffen, heißt also, alle Bedingungen, in die sich die Ursache zerlegt, alle Momente des Grundes erkennen und somit aus dem ganzen Grunde die Sache verstehen. Eben damit durchdringt das Denken das Seyn vollständig: und geschieht dieß, so ergiebt sich, wie gezeigt der Begriff der Nothwendigkeit; geschieht es nicht vollständig, wird aber das Fehlende im Gedanken ergänzt, so ergiebt sich der Begriff der Möglichkeit. So hängen diese modalen Hauptkategorieen mit den Kategorieen der Erscheinung und des Grundes zusammen. — Die Unmöglichkeit setzt die Nothwendigkeit voraus, ihr Begriff kann nur aus dem der Nothwendigkeit hergeleitet werden. Denn sie „ruht auf einer verneinenden, den Gedanken begränzenden, bindenden Nothwendigkeit;“ sie ist selbst nur eine Verneinung, welche aus der Rückwirkung der (bereits erkannten) Nothwendigkeit auf den Gedanken entspringt. Das Unmögliche ist nämlich offenbar nur Gedanke. Dieser Gedanke aber entsteht, wenn einem noch werdenden auf die Darstellung oder Bestimmung des Seyns erst ausgehenden Gedanken ein bereits gewordener, fester Gedanke, der nicht nur als das Abbild des Wirklichen überhaupt, sondern auch als das Abbild des ganzen Grundes desselben und damit des Nothwendigen sich weiß, entgegentritt und widerspricht. Nur die (erkannte) Nothwendigkeit macht den ihr widersprechenden Gedanken zum Gedanken der Unmöglichkeit. Wie sie sonach zu der Unmöglichkeit unmittelbar, so steht sie mittelbar auch zur Wirklichkeit in Beziehung. Das Mittelglied bildet der Begriff der innern Möglichkeit. Diese ist eben nichts andres als die Möglichkeit des Wirklichen selbst. Während die Möglichkeit

schlechtweg (die äußere Möglichkeit) dem Gedanken in der Ergänzung der zum Grunde der Sache fehlenden Bedingungen freien Spielraum gewährt, ja, wenn von den fehlenden Bedingungen und von Allem, was Widerstand leisten könnte, abgesehen wird, ihn völlig frei schalten läßt, reißt sich die innere Möglichkeit nicht vom Wirklichen los, sondern „will es vielmehr in seinem Werden verstehen," indem sie fragt, wie etwas möglich sey. Aber sie ist noch ganz im Gedanken beschlossen und insofern ein rein modaler Begriff, indem sie erst ihre Verwirklichung erwartet. Die Erfüllung dieser Erwartung ist die Wirklichkeit. Sobald die Bedingungen, welche die innere Möglichkeit einer Sache fordert, da sind und immer mehr nach Einem Punkte sich hindrängen, sobald die Möglichkeit reif ist, bricht mit dem Erscheinen der letzten Bedingung, die noch fehlte, nämlich der die übrigen Bedingungen sammelnden, richtenden, bewegenden Kraft, die Wirklichkeit hervor. — Das Zufällige endlich ist das unterschiedliche, in dem Nothwendigen (Allgemeinen) nicht mitbefaßte, doch aber mit ihm in Berührung tretende Einzelne. Dieß äußerlich zur Nothwendigkeit Hinzukommende bezeichnet die Sprache als Zufall. —

Betrachten wir nun zunächst das Princip, das dieser ganzen Ansicht zu Grunde liegt, so scheint uns dasselbe an einer gewissen Unklarheit und Unbestimmtheit zu leiden. Um den Gegensatz von Denken und Seyn zu vermitteln, will Trendelenburg, da das Vermittelnde keine ruhende Eigenschaft seyn könne, „eine dem Seyn und Denken gemeinsame Thätigkeit suchen." Eine solche findet er in der Bewegung. Danach ist die Bewegung als die besondre, bestimmte Thätigkeit, welche Denken und Seyn vermittelt, mithin als eine Art der Thätigkeit unter den Begriff der Thätigkeit überhaupt gestellt: die Thätigkeit ist das Allgemeine, die Bewegung das Besondre. Nachdem er aber die Bewegung als das im Denken und Seyn Gemeinsame näher nachgewiesen, wird ihm unter der Hand die Bewegung zum Allgemeinen, das „jeder Thätigkeit zu Grunde liegt," die Thätigkeit also zum Besondern. Allein diese Stellung der beiden Begriffe ändert zugleich die Stellung des Princips; ihr Schwanken macht das Princip selbst schwankend. Denn Denken wie Seyn sind nach Trendelenburg selbst wesentlich Thätigkeit, Gedachtes wie Seyendes beruhen auf Thätigkeit, sind also, wenn die Bewegung

das Allgemeine, der Grund jeder Thätigkeit ist, in ihr wesentlich identisch, und die Bewegung kann nicht mehr als das ihre Gegensätzlichkeit Vermittelnde betrachtet, sondern es müßte von ihr aus dargethan werden, wie die besonderen Thätigkeiten des Seyns und des Denkens aus ihr als ihrem Grunde hervorgehen. Der anfänglich vorausgesetzte Gegensatz von Seyn und Denken muß, nachdem der Grund des Seyns und Denkens und damit sein Grund gefunden, nach Trendelenburgs eigner Forderung auch aus seinem Grunde hergeleitet werden, wenn es zu einer vollen klaren Erkenntniß kommen soll. Eine solche Herleitung fehlt gänzlich. In der ganzen Abhandlung werden vielmehr Bewegung und Thätigkeit wie völlig identische Begriffe und gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht. Ja auch die Bewegung in der Natur (im Seyn) und im Denken wird mit der Bewegung des Seyns, mit der Thätigkeit des Denkens als identisch betrachtet. Es soll Eine und dieselbe Bewegung seyn, welche in der Natur als bloße Ortsveränderung der Dinge, im Denken als bloße Veränderung der Stellung der Vorstellungen innerhalb des intelligibeln Raumes auftritt, und welche als Bewegung des Seyns und Denkens, als „construktive,“ als „schaffende“ Bewegung, die „Bildnerin des Daseyns,“ die Schöpferin der Gestalten“ ist, aus der „die Dinge entstehen,“ durch die uns „die ganze Geometrie, die ganze äußere Welt innerlich entsteht,“ die aus sich Figur und Zahl, Zeit und Raum selbst „erzeugt.“ Ist die Bewegung jenes Allgemeine, das jeder Thätigkeit zu Grunde liegt, so sind freilich alle diese Bewegungen und Thätigkeiten insofern identisch, als sie besondre Arten der Bewegung überhaupt sind. Aber dieß hindert nicht, daß die Raumverändernde und resp. Raumerfüllende (ausdehnende), also die räumliche Bewegung, und die schaffende, bildende, gestaltende, construktive Bewegung sehr verschiedene Bewegungen seyen: Pferd und Schlange, Fisch und Käfer sind Thiere, aber nichtsdestoweniger sehr verschiedene Thiere. Es fragt sich also noch, ob alle jene Bewegungen so ohne Weiteres für identisch gelten können. Trendelenburg gesteht zwar selbst zu, daß die dem Denken angehörende Bewegung mit der Bewegung in der Natur „nicht in der Weise dieselbe sey, daß der Punkt in der Bewegung des Denkens den entsprechenden Punkt in der Bewegung der Natur äußerlich decke;“ er fügt aber unmittelbar hinzu: „Dennoch muß

es [das Denken selbst oder die ihm angehörende Bewegung?] ein Gegenbild derselben Bewegung seyn; denn wie käme sie sonst zum Bewußtseyn?" Unter dem „Gegenbilde derselben Bewegung" verbirgt sich die Zurücknahme des zugestandenen Unterschieds, die Versenkung desselben in die behauptete Identität. Und in der That, würde mit jenem Zugeständniß Ernst gemacht, so wäre das ganze Princip gefährdet. Denn danach wären die dem Denken und die der Natur angehörende Bewegung zwei verschiedene Bewegungen, und es müßte erst noch nachgewiesen werden, was das ihnen beiden Gemeinsame sey. Es müßte gleichermaßen erst nachgewiesen werden, wie die Resultate dieser beiden verschiedenen Bewegungen sich doch so wesentlich gleichen können wie die Erkenntniß dem erkannten Gegenstande. Daß beide doch Bewegungen überhaupt, besondere Arten der Einen allgemeinen Bewegung, also im Allgemeinen identisch sind, erklärt diese Gleichheit nicht. Die Eiche und der Apfelbaum sind Bäume, besondre Arten der Baumgattung; und doch stimmen ihre Früchte (die Produkte ihres Wachsthums, ihrer Thätigkeit — Bewegung) keineswegs in dem Maaße überein, daß der Apfel als Abbild der Eichel gelten könnte: eine Erkenntniß, die von ihrem Gegenstande soweit verschieden wäre wie der Apfel von der Eichel, würde Niemand eine Erkenntniß nennen. Die Schwierigkeit bleibt; sie ist durch den Begriff „des Gegenbildes derselben Bewegung" nicht gehoben. Denn es ist klar, daß die Bewegung im Raume und die den Raum erst erzeugende Bewegung, die Bewegung der vorhandenen Dinge und die Bewegung, aus der die Dinge erst entstehen, die Bewegung der Vorstellungen im intelligibeln Raume und die diesen Raum und die Vorstellungen selbst erst producirende Bewegung, nicht nur nicht identisch, sondern auch die eine nicht einmal das Gegenbild der andern ist. Dieß leuchtet schon darum von selbst ein, weil die den Raum erzeugende Bewegung nothwendig das Prius und die Voraussetzung aller Bewegung im Raume, wie die die Dinge und resp. Anschauungen erzeugende Bewegung die nothwendige Voraussetzung der Bewegung der Dinge und Anschauungen ist. Und wollte man sich auch dabei beruhigen, daß, obwohl jene Bewegungen verschiedene seyen, doch die Bewegung der Anschauungen im intelligibeln Raume das Gegenbild der Bewegung der Dinge im reellen Raume, und die den intelligibeln Raum wie die An-

schauungen selbst erzeugende Bewegung des Denkens das Gegenbild der den reellen Raum und die Dinge erzeugenden Bewegung des Seyns sey, so müßte doch, weil eben die eine nur das Gegenbild der andern, also nicht schlechthin identisch mit der andern ist, auch bei diesen Bewegungen das ihnen beiden Gemeinsame noch erst nachgewiesen werden. Der Unterschied beider, der sich unter dem Ausdrucke des Gegenbildes verbirgt, macht sich um so mehr geltend, je mehr er vertuscht, und beide in Eins verschmolzen werden. Wenn Trendelenburg die Bewegung als die „Grundthätigkeit" des Seyns wie des Denkens bezeichnet, wenn er also das beiden Gemeinsame so tief legt, daß er es in der Einen, „beide Welten beherrschenden," über beide „übergreifenden" Grundthätigkeit findet, so muß es um so mehr auffallen, wie dennoch eine so entschiedene Differenz zwischen Denken und Seyn, Geist und Natur bestehen kann. Ist die Bewegung die „Grundthätigkeit," die „Seele" des Denkens, also die wesentliche Thätigkeit, durch die das Denken eben Denken ist, so muß sie nothwendig auch als der Grund des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns angesehen werden. Dieselbe Bewegung ist die Grundthätigkeit der Natur, beherrscht die äußere Welt. Aber hier erzeugt sie kein Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn: die Natur, mit Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn begabt, wäre nicht mehr Natur, sondern wesentlich Dasselbige mit dem Geiste; Seyn und Denken wären, statt zu vermittelnde Gegensätze, vielmehr an sich identisch. Wird die Unterschiedenheit beider behauptet, so muß auch die Unterschiedenheit der Bewegung, die beiden zu Grunde liegt, zugegeben werden. Dann aber kann dieselbe Bewegung nicht als das beiden Gemeinsame angesehen werden; dann fragt sich vielmehr mit verstärkter Dringlichkeit, worin dieß beiden Gemeinsame bestehe? — Sehen wir zu.

Die räumliche Bewegung, im reellen wie intelligibeln Raume, ist nur räumliche Bewegung, Ortsveränderung, sofern ein Hier und ein Dort, ein Dahin und Dorthin, unterschieden werden, also nur in Folge oder zusammen mit einer unterscheidenden, Unterschiede setzenden Thätigkeit. Die räumliche Bewegung ist nur Raumerfüllung, Ausdehnung, sofern sie zugleich unterschiedlich begränzt wird: die unterschiedslose unbegränzte Ausdehnung ist weder denkbar noch in der Erfahrung (im Seyn) gegeben. Dasselbe gilt von der Bewegung in der Zeit: nur in

und mit der Unterscheidung eines Jetzt, eines Vorher und Nachher ist sie eine zeitliche. Ferner. Die Bewegung, die den Raum selbst erst erzeugt, vermag dieß nur, sofern sie zugleich unterscheidende Bewegung (Thätigkeit) ist. Denn der intelligible Raum, d. h. der im Denken gebildete Raum der Gedanken (der also nicht mit dem Gedanken des Raumes, mit dem vorgestellten Raum zu verwechseln ist), entsteht nur, indem das Denken bestimmte Vorstellungen producirt, d. h. Gedachtes von Gedachtem (Objekte überhaupt) unterscheidet: eben damit entsteht ein Neben-einander von Vorstellungen, welches, nach Hier und Dort, nach Richtungen unterschieden, für ein Abbild des reellen, natürlichen Raumes gelten kann. Und gleichermaßen entsteht der reelle natürliche Raum nur, sofern die Natur zu einem Nebeneinander unterschiedlicher veränderlicher, beweglicher Dinge sich gestaltet, d. h. in und mit dem Entstehen der Dinge selbst, die als unterschiedliche nicht bloß aus einer nur schaffenden und bildenden, sondern nur aus einer zugleich unterscheidenden Thätigkeit hervorgehen können: nur ein solches Nebeneinander, das damit nothwendig selbst nach Richtungen unterschieden ist und mit der Bewegung der Dinge sich bewegt (verändert), ist der wirkliche natürliche Raum. Dasselbe gilt von der die Zeit erzeugenden Bewegung. Sey sie eine Bewegung des Denkens oder des Seyns, die (intelligible wie reelle) Zeit entsteht aus ihr nur, sofern und indem Unterschiede in ihr gesetzt werden: nur die Unterschiede des Jetzt, des Vorher und Nachher machen die durch sie hindurchgehende Bewegung zur Zeit oder Zeitbewegung.

Von der räumlichen und zeitlichen wie von der Raum und Zeit erzeugenden Bewegung unterscheidet sich offenbar die „schaffende, construktive, bildende und gestaltende" Bewegung, aus der im Seyn „die Dinge," im Denken „die ganze Geometrie und überhaupt die äußere Welt innerlich uns entstehen." Aber auch von dieser Bewegung gilt dasselbe was von jener. Im weiteren Verlauf beschränkt zwar Trendelenburg jenes „Entstehen der Dinge aus der Bewegung" auf die Erzeugung der Form derselben. Denn neben der Bewegung läßt er, wie bemerkt, „das Residuum eines Substrats," ein „Seyendes, das sich bewegt," stehen; beide, Seyn und Bewegung bilden eine Einheit, in welcher die Bewegung das Seyende nur „gestaltet, bildet." Aber

um so leichter ist der Nachweis, daß diese Form erzeugende Bewegung nur möglich ist, sofern sie selbst zugleich unterscheidende Thätigkeit ist oder von einer solchen bestimmt, geleitet wird. Nach Trendelenburg selbst ist die Form „das Begränzende und Bestimmende, Umfassende und zugleich Theilende," der Stoff „das Begränzte und Bestimmte," natürlich so, daß die Form nicht bloß äußerlich die Gegenstände umfährt, sondern von innen wird, also aus dem Wesen unmittelbar hervorwächst. Danach ist die gestaltende, Formerzeugende Bewegung wesentlich begränzende und bestimmende, umfassende und zugleich theilende Thätigkeit. Eben damit aber ist gesagt, daß diese Bewegung zugleich selbst unterscheidende Thätigkeit sey oder mit einer solchen zusammenwirke. Denn schon das bloße Scheiden des Stoffes ist nur ein Scheiden, sofern es zugleich ein räumliches Unterscheiden ist: sonst wäre nichts Geschiedenes vorhanden. Das Begränzen ist nur Begränzen, sofern unterschiedliche Gränzen gesetzt werden: sonst wäre wiederum nichts Begränztes gesetzt. Und eben so ist das Bestimmen nur Bestimmen, es wird nur Bestimmtes gesetzt, sofern das Seyende so gesetzt wird, daß es zugleich relatives Nichtseyn eines andern ist, d. h. sofern Seyendes von Seyendem unterschieden wird: alle Bestimmtheit ist relative Negation, d. h. involvirt den Unterschied. Trendelenburg behauptet dieß selbst, indem er ausdrücklich zeigt, wie die Bewegung nur dadurch begränzend, bestimmend, Formerzeugend zu wirken, nur dadurch die einfachste mathematische Figur hervorzubringen vermöge, daß eine „Gegenbewegung hinzutrete und mitwirke." Bewegung und Gegenbewegung sind unterschiedene Bewegungen, setzen also eine sie unterscheidende Thätigkeit voraus. Schon das bloße Begränzen, das äußerlichste Gestalten und Bestimmen ist mithin nach Trendelenburg selbst ohne unterscheidende Thätigkeit unmöglich. Daß dasselbe von der Bewegung des Denkens gilt, durch welche uns die ganze Geometrie, Figur und Zahl wie überhaupt die äußere Welt innerlich entsteht, leuchtet von selbst ein. Denn auch diese Bewegung ist nothwendig ein Begränzen, Bestimmen, Umfassen und Theilen. Was endlich die Bewegung als „Princip der Anschauung" wie „der Auffassung" überhaupt betrifft, so beruht zunächst jede Anschauung ebenfalls auf einem Begränzen und Bestimmen, mithin auf unterscheidender Thätigkeit. Aber nicht bloß auf einem Setzen von (unterschiedlichen) Gränzen und

Bestimmtheiten, d. h. auf dem Unterscheiden des Angeschauten von andrem Angeschauten, sondern zugleich auf einem Unterscheiden des Angeschauten vom Anschauenden (Subjekte). Ohne ein Anschauendes, das sie anschaut, ist die Anschauung keine Anschauung; mithin ist sie überhaupt nicht ohne jene Unterscheidung. Mit derselben dagegen ist das Angeschaute zugleich ein Aufgefaßtes, d. h. mit derselben, aber auch nur mit derselben, ist zugleich die Auffassung gesetzt: auch das Auffassen ist nur möglich, sofern es zugleich ein Unterscheiden des Aufgefaßten von dem es Auffassenden (Subjekte) ist. Die Bewegung (Thätigkeit), aus der die Anschauung und Auffassung hervorgehen, wirkt mithin ebenfalls nur zusammen mit der unterscheidenden Thätigkeit. Die Auffassung geschieht mit Bewußtseyn, wenn das Unterscheiden ein selbstthätiges Sich-in-sich-Unterscheiden ist, d. h. eine unterscheidende Thätigkeit, in welcher das Unterscheidende nicht nur die Anschauungen von einander und von sich, dem Anschauenden, sondern auch sich selbst als Unterscheidendes von sich als Anschauendem wie von allem Unterschiedlichen unterscheidet. Darauf beruht, wie die Einleitung gezeigt hat, das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn. Eine solche sich in sich unterscheidende Thätigkeit kommt dem Denken, dem Geiste eigenthümlich zu, eben weil und sofern er Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn ist. Das Produciren dagegen gehört auch der Natur an. Indeß kann ihr auch unterscheidende Thätigkeit rein als solche beigelegt werden; die Erfahrung, die denkende Betrachtung weisen darauf hin; und nur, sofern sich zeigen ließe, daß alles Setzen bestimmter Unterschiede eine unterscheidende Thätigkeit voraussetze, welche gemäß den Kategorieen und damit nach Begriffen, denen kein reelles, sondern nur ein ideelles Seyn zukommt, verfährt, würde sich ergeben, daß die in der Natur waltende unterscheidende Thätigkeit keine bloße Naturthätigkeit seyn könne, sondern auf einer geistigen, die Natur bestimmenden und durchdringenden Thätigkeit beruhen müsse. Wir lassen diese Frage vorläufig dahingestellt seyn. Möge der Natur unterscheidende Thätigkeit beigelegt werden; — jedenfalls kann ihr kein selbstthätiges Sich-in-sich-Unterscheiden zukommen. Denn damit wäre sie nicht mehr Natur, sondern wesentlich dasselbe was der Geist. —

Sonach ergiebt sich: die mannichfaltigen Bewegungen oder Thätigkeiten im Seyn und im Denken wie des Seyns und des

Denkens, in denen Trendelenburg die Bewegung selbst als das ihnen Gemeinsame findet, sind vielmehr gerade als Bewegungen verschieden, und das schlechthin Allgemeine, die reine bloße Bewegung, kann das Vermittelnde zwischen den verschiedenen Arten nicht seyn, weil das, was aus dieser Vermittelung erklärt werden soll, die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande, nicht daraus erhellet. Alle jene Bewegungen sind und wirken aber nur Das, was Trendelenburg von ihnen aussagt, zusammen mit der unterscheidenden Thätigkeit. Sie also ist das ihnen allen Gemeinsame. Sie auch vermittelt die Gleichheit des Resultats, die Uebereinstimmung des denkenden Erkennens mit dem seyenden Gegenstande, weil, so verschieden auch sonst die Thätigkeit des Seyns und des Denkens seyn möge, doch nur vermittelst ihrer im Seyn wie im Denken sowohl Raum und Zeit selbst, als auch die Bewegungen im Raum und in der Zeit, sowohl die Anschauungen wie die Dinge in ihrer Bestimmtheit (Bildung — Gestalt), zu Stande kommen. Sie endlich scheidet aber auch Denken und Seyn, Geist und Natur, sofern sie im Denken ein selbstthätiges Sich-in-sich-Unterscheiden und damit Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ist, im Seyn dagegen nur ein Unterscheiden überhaupt, von dem es noch zweifelhaft bleibt, ob es als bloße Naturthätigkeit gefaßt werden darf. — Sonach aber fließt Trendelenburgs Ansicht, bei näherer Betrachtung, in ihrem Grunde und Principe mit der unsrigen zusammen.

Kein Wunder daher, daß sie auch im Resultate, in der Fassung des Wesens der Kategorieen, mit der unsrigen im Allgemeinen zusammentrifft, während die Deduction wiederum wesentlich abweicht, und, auf das schwankende, unbestimmte Princip der Bewegung gegründet, auch im Resultate schwankend und unbestimmt erscheint. Weder in den logischen Untersuchungen noch in der Geschichte der Kategorieen finden wir eine nähere Erörterung dessen, was unter einer Kategorie zu verstehen sey. Trendelenburg läßt es bei ganz allgemeinen, beiläufig hervortretenden Bezeichnungen bewenden, gleich als verstünde es sich von selbst, was man sich unter jenem Namen zu denken habe. Diese Bezeichnungen aber sind nicht bloß formell verschieden, sondern variiren auch dem Sinne nach. So bezeichnet er die Kategorieen zunächst als „die wiederkehrenden Bestimmungen, unter welche wie unter höhere Mächte im Concreten wie im Abstrakten

all unser Denken fällt;“ bald darauf als „die nothwendigen Gesichtspunkte des Denkens,“ als die „Begriffe, welche aus der Bewegung entstehen, und unter welche, weil die Bewegung alles Werden bedingt, Alles fällt.“ Wie alle Begriffe im Denken (Bewußtseyn) „durch Beobachtung von Etwas, was ist oder geschieht,“ und näher dadurch sich bilden, daß „die Beobachtung Dasjenige festhält, was am Seyn und Geschehen bedeutsam wiederkehrt,“ so „erheben sich auch die Kategorieen, die ursprünglichen und durchgehenden Begriffe, aus der Beobachtung der ursprünglichen und durchgehenden That“ (der Bewegung). Demgemäß nennt er sie „die Urbegriffe, die, weil die Bewegung, das Gegenbild der räumlichen, die erste und schöpferische That unsers Denkens ist, zunächst aus dieser ursprünglichen That hervorgehen,“ die aber, weil die Bewegung eben so auch das Seyn beherrscht, nicht bloß die „Grundbegriffe des Denkens,“ sondern auch „die Grundbegriffe des Seyns“ sind, somit „letzte Begriffe, unter welche wir die Dinge fassen, weil sie ihr Wesen sind.“ Er nennt sie aber auch „die allgemeinen Formen der Begriffe, inwiefern dem Denken wie dem Seyn gleichermaßen die Bewegung zum Grunde liegt.“ Er sagt: „wir sehen die Kategorieen als Begriffe von Grundverhältnissen durch die constructive Bewegung werden, und sie sind selbst nichts als diese fixirten Grundverhältnisse, — in sich klar, weil sie, vorausgesetzt, daß die constructive Bewegung die Grundthätigkeit des Denkens ist, in jeder Aeußerung des Denkens enthalten sind.“ Er fügt endlich hinzu: die Kategorieen, weil aus der Bewegung, der ersten That des endlichen Denkens und endlichen Seyns, hervorgehend, „können uns nur für das Endliche gelten. Wir haben kein Recht, Raum und Zeit, Quantität und Qualität, Substanz und Accidenz, Wirkung und Wechselwirkung, wie sie aus der erzeugenden Bewegung hervorflossen, jenseits dieses endlichen Gebiets auszudehnen.“ Wir gestehen, daß uns diese verschiedenen Erklärungen unvereinbar erscheinen; wenigstens hätte ihre Verknüpfung zu Einem Begriffe dargethan werden müssen. Sind die Kategorieen die Urbegriffe nicht nur des Denkens sondern auch des Seyns, ja sind sie das Wesen der Dinge selbst, wie können sie dann zugleich Formen von Begriffen heißen? Und soll unter sie nicht nur all unser Denken, sondern auch „alles Werden“ fallen, so fragt es sich, wie die Natur und ihre

Thätigkeit Begriffen unterthan seyn könne, denen doch wie allen Begriffen unmittelbar und an sich selbst kein reelles, sondern nur ein ideelles Seyn zukommen, durch die also die Thätigkeit der Natur nur „bedingt" seyn kann, wenn sie selbst zugleich Denkthätigkeit ist oder von einer solchen geleitet, beherrscht wird? Wie können überhaupt Begriffe das Wesen der Dinge seyn, ohne daß die Dinge zugleich zu Gedanken erhoben werden und damit aufhören nur Dinge zu seyn? Wie aber stimmt das zu dem Ausgangspunkte der ganzen Untersuchung, zu dem Gegensatze von Seyn und Denken, welcher Vermittelung forderte und in der Bewegung fand? Und sind sie das Wesen der Dinge selbst, so ist wiederum nicht ohne Weiteres einzusehen, wie sie Grundverhältnisse oder Begriffe von Grundverhältnissen seyn sollen: es hätte näher erörtert werden müssen, wiefern das Wesen der Dinge und ihre Grundverhältnisse in Eins zusammenfallen. Jedenfalls bleibt es unklar, wie das „Grundverhältniß," welches dem Zwecke zu Grunde liegt und den Gedanken als das Prius des durch ihn bestimmten Seyns befaßt, „den Kategorieen eingebildet werden, und damit diese zu einer höheren Stufe sich erheben können." Denn damit wird eine Kategorie der andern eingebildet, eine durch die andre erhoben, — ein Vorgang, der nicht so ohne Weiteres verständlich erscheint. Endlich dürfte auch die Beschränkung der Gültigkeit der Kategorieen auf das endliche Seyn und Denken sich von Trendelenburgs eigner Grundanschauung aus leicht anfechten lassen. Wird Ernst gemacht mit jenem Ausspruche, wonach die Bewegung als die „Grundthätigkeit" des Seyns wie des Denkens beide Welten „beherrscht," über beide „übergreift," so ist danach offenbar die Bewegung selbst das Absolute, wenn auch nur erst nach seiner einfachsten, allgemeinsten Bestimmung. Die Bewegung erzeugt die Kategorieen, die „Bestimmungen," unter die all unser Denken fällt, durch die alles Werden bedingt ist. Vermittelst ihrer also bestimmt, bildet, gestaltet die Bewegung das Seyn wie das Denken, die Dinge wie die Gedanken. Nun ist sie aber zugleich in allem Werden und Denken immanent: Werden wie Denken ist selbst Bewegung, Thätigkeit; sie ist das dem Seyn und Denken Gemeinsame; sie liegt „jeder Thätigkeit zum Grunde." Mithin muß sie auch selbst unter dieselben Bestimmungen fallen, unter die alles Werden, alles Denken fällt. Denn sie ist es, die Raum

und Zeit, Quantität und Qualität 2c. nicht nur setzt, sondern auch in ihnen immanent wirkt und nur durch ihre Immanenz sie als Raum und Zeit 2c. erhält, die also selbst als Raum und Zeit, Qualität und Quantität 2c. sich äußert, — d. h. die Kategorieen gelten auch für das Absolute.

Dennoch hat Trendelenburg, wie es von einem so gründlichen, unbefangenen, scharfsichtigen Forscher nicht anders zu erwarten ist, das Richtige vor Augen gehabt. Die Kategorieen sind in der That Das, als was er sie bezeichnet. Aber sie sind es nicht als Erzeugnisse der Bewegung, sondern, wie die Bewegung nur construktiv, schaffend und gestaltend wirkt zusammen mit der unterscheidenden Thätigkeit, so sind sie es nur als die allgemeinen Beziehungs- und Gesichtspunkte, die allgemeinen Normen, Kriterien, Unterschieds-Bestimmungen, nach denen die unterscheidende Thätigkeit verfährt, um Unterschiede setzen zu können. Eine jener Bezeichnungen indeß müssen wir zurückweisen. Die Behauptung, die Kategorieen seyen das Wesen der Dinge selbst, oder wie Krause und Hegel sagen würden, die Grundwesenheiten der Dinge, stimmt so wenig mit Trendelenburgs eignen Prämissen überein, daß wir sie für ein fremdartiges, vielleicht nur durch eine Ungenauigkeit des Ausdrucks beigemischtes Element halten müssen. Denn jener „Rest eines Substrats," jenes „Seyende," das sich bewegt oder bewegt wird, ist nach Trendelenburg selbst kein Erzeugniß der Bewegung; die Bewegung bestimmt, gestaltet, formt es nur. Mithin können auch die aus dieser formenden Bewegung hervorgehenden Begriffe nur formelle Begriffe seyn. Zum Wesen der Dinge gehört jenes Seyende, jenes Substrat nothwendig mit. — Daß nach unserer Ansicht die Kategorieen eine andre Stellung zum Absoluten erhalten, indem sie nicht bloß auf das endliche Seyn und Denken eingeschränkt bleiben, — diesen Punkt der Differenz lassen wir vorläufig unerörtert; er wird im Folgenden von selbst zur Entscheidung kommen. —

§. 14. Fassen wir zusammen, was im Verlauf dieser historisch-kritischen Uebersicht vereinzelt hervorgetreten ist.

Die verschiedenen Ansichten vom Wesen der Kategorieen, die wir kennen gelernt haben, lassen sich unter vier Klassen oder Rubriken einordnen, jenachdem sie die Kategorieen in die Logik,

oder in die Metaphysik, oder auch in die Psychologie stellen, oder den Versuch machen, das logische und metaphysische Element derselben in der fundamentalen Einheit des Begriffs zu verknüpfen. Diese Versuche erscheinen mehr oder minder ungenügend, indem meist das logische Element von dem metaphysischen absorbirt wird. Keine jener Ansichten vermochte die Kategorieen in allen drei Beziehungen zu voller Geltung zu bringen und in ihrer metaphysischen die logische, in der logischen ihre psychologische Bedeutung (für die Entstehung des Bewußtseyns wie der bestimmten Wahrnehmungen, Anschauungen ꝛc.) nachzuweisen. Wir haben aber auch gesehen, wie alle die verschiedenen Ansichten mittel- oder unmittelbar auf die unsrige zurückgehen, die unsrige voraussetzen oder involviren. Dies ist insofern erklärlich als nach der unsrigen allein in der logischen Geltung der Kategorieen zugleich auch die metaphysische und in beiden die psychologische Bedeutung derselben hervortritt. Eben darum konnten wir in allen einen Kern der Wahrheit anerkennen. Es kommt jetzt darauf an, die mannichfaltigen Momente, die damit vorläufig in den Begriff der Kategorieen von uns aufgenommen worden sind, aus ihrer oben dargelegten allgemeinen Bestimmung abzuleiten und damit als nothwendige Momente des Begriffs ausdrücklich nachzuweisen.

§. 15. Wir haben die Kategorieen aus der Natur der unterscheidenden Thätigkeit, aus dem Begriffe des Unterschieds hergeleitet, und sie demgemäß für die an sich rein logischen, schlechthin allgemeinen, ideellen und formellen Begriffe erklärt, welche die allgemeinen Beziehungen der Unterschiedenheit und resp. Gleichheit der (seyenden wie gedachten) Objekte ausdrücken, welche also ihren Inhalt, ihre Bestimmtheit an eben diesen Beziehungen haben, in denen, wenn es ein unterschiedliches Seyn giebt, die Dinge nothwendig unterschieden und resp. gleich sind, in denen, wenn es ein unterscheidendes Denken giebt, alles Gedachte nothwendig als unterschieden und resp. gleich gefaßt werden muß. Eben damit haben wir sie für die nothwendigen ideellen Voraussetzungen nicht nur aller Unterschiedenheit (alles unterschiedlichen reellen wie ideellen Seyns) sondern auch des Thuns der unterscheidenden Thätigkeit selbst erklärt, weil ohne sie einerseits ein unterschiedliches Seyn undenkbar ist, andrerseits ohne

sie es eben so unmöglich ist, Unterschiede zu setzen, wahrzunehmen und aufzufassen. Für dieses Auffassen, d. h. für die nach-unterscheidende, vergleichende Thätigkeit unsers Denkens, welche gegebene Unterschiede in und für das Bewußtseyn setzt, sind die Kategorieen die allgemeinen nothwendigen Gesichts- oder Vergleichungspunkte, ohne welche wiederum das nach-unterscheidende Denken sich nicht zu vollziehen vermag.

Sind sie dieß, so sind sie eben damit zunächst auch Das, als was Aristoteles sie bezeichnet, die allgemeinen Prädicamente der Dinge, und zwar nicht bloß in unserm Denken oder für unsere Vorstellungen (Wahrnehmungen — Anschauungen) sondern auch im reellen Seyn. Denn es leuchtet ein, daß Dasjenige, worin ein Ding vom andern unterschieden oder dem andern gleich ist, jedem auch selbst zukommen muß, weil wie wir gesehen haben, eben darin, worin jedes vom andern unterschieden ist, zugleich seine positive Bestimmtheit besteht. Dieß gilt gleichermaßen von den reellen Dingen wie von bloß gedachten Objekten. Drücken also die Kategorieen die allgemeinen Beziehungen aus, in denen die Dinge unterschieden und resp. gleich sind, mithin das Worin ihrer Unterschiedenheit und Gleichheit, so folgt von selbst, daß sie auch die allgemeinen Begriffe dessen sind, was jedem Dinge zukommen muß, wenn es überhaupt ein Ding, von Andrem unterschieden, irgend wie bestimmt seyn soll. Sind z. B. Eisen und Holz in qualitativer Beziehung, der Qualität nach, unterschieden, so ist damit jedes ein qualitativ bestimmtes, ein Quale; es kommen ihm einzelne bestimmte Qualitäten zu; eben damit aber kömmt ihm nothwendig mittelbar und implicite auch das in den einzelnen Qualitäten als Qualitäten Identische, Eine, Gemeinsame zu, d. h. das Qualitative überhaupt als Dasjenige, worin alle qualitativen Bestimmtheiten von allen quantitativen und sonstigen Bestimmtheiten unterschieden sind: eben dieß aber ist der kategorische Begriff der Qualität. Es folgt aber auch, daß die Kategorieen nicht bloß — wie Aristoteles von seiner grammatisch-logischen Ansicht aus annahm — die allgemeinen Begriffe aller möglichen Prädicate sind. Denn sie drücken nicht bloß dasjenige aus, worin die einzelnen Bestimmtheiten der Dinge, sondern auch Dasjenige, worin die Dinge selbst ihrem Wesen nach von einander unterschieden oder mit einander identisch sind, was ihnen also nicht bloß adjektivisch oder accidentell, sondern

substantivisch, substanziell, zukommen muß. Nur dadurch, daß die Dinge nicht bloß in ihren einzelnen Bestimmtheiten, sondern wesentlich unterschieden sind, sind sie (unterschiedliche) Dinge und haben sie (unterschiedliche) Prädicate. Und nur darum, weil die Kategorieen die allgemeinen Beziehungen oder das Worin aller Unterschiedenheit und Gleichheit der Dinge ausdrücken, sind sie zugleich die allgemeinen Prädicamente. Jedem Dinge kommt z. B. zwar nothwendig Qualität zu; aber nicht deshalb, weil die Qualität ein allgemeines Prädicament ist, sondern vielmehr, weil jedes Ding als solches nothwendig ein qualitativ Bestimmtes d. h. der Qualität nach von anderen unterschiedenes ist. Die Qualität ist also wohl allgemeines Prädicament, aber nicht an sich oder ihrem Grundbegriffe nach, sondern nur als Ausdruck einer bestimmten Beziehung, in der nothwendig alle Dinge unterschieden oder resp. gleich sind. Wäre das Prädicabilische die Grundbestimmung des Begriffs, so würde nur folgen, daß allen Dingen Qualität überhaupt beizulegen sey, nicht aber, daß jedes Ding eine bestimmte Qualität haben müsse. Gerade dieß aber ist die Einsicht, auf die es ankommt, die einen logischen und metaphysischen Werth hat.

§. 16. Sind die Kategorieen, als was wir sie erwiesen haben, so sind sie ferner zugleich — nach der stoischen Ansicht — die allgemeinen Bestimmungen alles Seyenden, und zwar im aktivischen wie im passivischen Sinne des Worts. Sie üben zunächst aktivisch eine bestimmende Macht über das Seyende aus, weil und sofern es nothwendig ihnen gemäß bestimmt wird. Denn kann die unterscheidende Thätigkeit, wie gezeigt, nur Unterschiedliches setzen, sofern und indem sie zugleich die Beziehung bestimmt, in welcher sie es unterscheidet, so kann sie sich selbst nur vollziehen, sofern und indem sie die Kategorieen anwendet. Sie kann sie aber nur anwenden als die immanenten Normen, nach denen sie selbst thätig ist. Denn sie kann vollständige bestimmte Unterschiede nur setzen, sofern sie gemäß jenen allgemeinen Beziehungen das zu Unterscheidende unterscheidet, d. h. sofern sie ihnen gemäß thätig ist. Und da sie sonach ihnen gemäß thätig seyn muß, weil sie sonst gar nicht unterscheiden könnte, so ist ihr Thun nothwendig durch jene allgemeinen Beziehungen geleitet, bestimmt, — d. h. die Kategorieen sind die Normen,

nach denen die unterscheidende Thätigkeit sich vollzieht, nach denen sie die Unterschiede und damit das zu Unterscheidende selbst bestimmt. Indem sie aber sonach die allgemeinen Unterschiedsbestimmungen sind und alles Seyende, sofern es ein unterschiedliches ist, ihnen gemäß bestimmt ist, so sind sie zugleich — wenn auch nur mittelbar, vermittelst der sie anwendenden unterscheidenden Thätigkeit — das die Dinge selbst Bestimmende. Dieß gilt wiederum gleichermaßen für das reelle Seyn, wie für unser Denken und seine Vorstellungen, Anschauungen, Wahrnehmungen. Wir können im Denken weder Unterschiede setzen (unterschiedliche Gedanken produciren), noch unsere bereits an sich unterschiedenen Perceptionen als solche fassen, ohne gemäß den Kategorieen das zu Unterscheidende zu unterscheiden, das schon Unterschiedene nachzuunterscheiden. Es kann im Seyn weder Unterschiede geben noch Unterschiedliches entstehen, ohne daß es gemäß den Kategorieen unterschieden ist oder im Entstehen (durch eine es beherrschende unterscheidende Thätigkeit) ihnen gemäß unterschieden und bestimmt wird.

Eben darum aber sind die Kategorieen auch die allgemeinen Bestimmungen der Dinge im passivischen Sinne des Worts, die allgemeinen Bestimmtheiten alles Seyenden, — womit die stoische Ansicht in die Aristotelische wieder einlenkt. Denn ist das Bestimmte nothwendig Ausdruck Desjenigen, nach welchem es bestimmt ist, so drücken sich die Kategorieen eben damit, daß ihnen gemäß das Seyende bestimmt wird, auch in letzterem aus. Alles, was nach der Kategorie der Qualität von Andrem unterschieden wird, erhält damit nothwendig qualitative Bestimmtheit; und sofern es eine solche hat, kommt ihm Qualität zu. In allem qualitativ Bestimmten ist mithin die Qualität die jedem gleichermaßen zukommende, allgemeine Bestimmtheit, Dasjenige, welches, weil es jedem zukommt, auch in jedem ausgedrückt und von jedem zu prädiciren ist, — das allgemeine Prädicament.

Aber wiederum sind die Kategorieen diese allgemeinen, aktivischen wie passivischen Bestimmungen des Seyenden nicht unmittelbar, nicht principiell oder ihrer Grundbestimmung nach. Sie sind nicht selbstthätige, unmittelbar bestimmende Potenzen wie die λόγοι ἔνυλοι der Stoiker: denn sonst müßte z. B. die Kategorie der Qualität erst noch sich in sich unterscheiden, um das Seyende als ein qualitativ Unterschiedenes setzen

zu können; auch wäre nicht einzusehen, wie die mannichfaltigen Kategorieen so zusammenwirken könnten, daß die von ihnen gesetzten Bestimmtheiten des Seyenden nicht ein gleichgültiges, zusammenhangsloses Nebeneinander, sondern Ein harmonisches Ganzes bildeten. Sie sind vielmehr nur die Normen, nach denen die Eine unterscheidende Thätigkeit (im Seyn wie im Denken) verfährt und das zu Unterscheidende bestimmt, — d. h. nicht unmittelbar, sondern nur als diese Normen, als die Begriffe der allgemeinen Beziehungen aller Unterschiedenheit und resp. Gleichheit, sind sie implicite zugleich das Bestimmende der Dinge.

§. 17. Sonach aber haben die Kategorieen zugleich eine metaphysische Bedeutung, die ihnen zuerst Plotin entschieden vindicirt hat. Wie man auch die Wissenschaft der Metaphysik fassen möge, sie wird immer nur Metaphysik heißen können, sofern sie die nothwendigen Voraussetzungen, die allgemeinen Bedingungen des unmittelbar gegebenen Seyns (der Natur und des Geistes), also das, was begrifflich das Prius des s. g. Wirklichen bildet, zum Gegenstande ihrer Forschung macht. Die Kategorieen gehören zu diesen Voraussetzungen. Denn ist das gegebene Seyn ein mannichfaltiges, unterschiedliches, ist es insbesondre ein beständiges Werden, Entstehen und Vergehen mannichfaltiger Dinge, so daß das Unterschiedliche eben als solches selbst entsteht; und sind es die Kategorieen, ohne welche die unterscheidende Thätigkeit nicht thätig seyn und mithin nichts Unterschiedliches entstehen kann, welche also vorhanden seyn müssen, wenn es Unterschiedliches im Seyn wie im Denken geben soll; so sind sie offenbar allgemeine Bedingungen des Wirklichen. So gewiß sich das Werden und Daseyn unterschiedlicher Dinge nicht leugnen läßt, so gewiß kann den Kategorieen diese metaphysische Dignität nicht abgesprochen werden. Aber weil sie nur die allgemeinen Beziehungen ausdrücken, in denen alles Unterschiedliche nothwendig unterschieden und resp. gleich ist, und nach denen alles zu Unterscheidende nothwendig unterschieden werden muß, um als ein Unterschiedliches gesetzt werden zu können, kurz weil sie nur die Normen sind, nach denen die unterscheidende Thätigkeit verfährt, so ist die metaphysische Grundbedingung alles Wirklichen die unterscheidende Thätigkeit selbst. Die Ka-

tegorieen sind nicht ohne sie, sondern nur durch sie, nur dadurch daß sie sich ihrer als jener Normen bedient, Bedingungen des Wirklichen: nur in dieser Anwendung, welche die unterscheidende Thätigkeit von ihnen macht, haben sie ihr Seyn und Bestehen. Folglich können sie nicht als an und für sich seyend, sondern nur als Erzeugnisse der unterscheidenden Thätigkeit angesehen werden. Letztere also ist gleichsam primär und principiell metaphysischer Natur, die Kategorieen nur secundär und abgeleiteter Weise. Sofern sie aber nothwendig von der unterscheidenden Thätigkeit gesetzt und angewandt werden müssen, weil sie ohne sie nicht thätig seyn könnte, gehen sie aus dem Wesen der unterscheidenden Thätigkeit selbst hervor. Eben damit erhellet, daß letztere ihrem Wesen nach nothwendig Denkthätigkeit ist, wie wir sogleich näher darthun werden.

Insofern hatte Plotin Recht, wenn er das metaphysische Prius des gegebenen Seyns als intelligibles (geistiges) Seyn bezeichnete. Als solches muß es gedacht werden: dazu nöthigt, wie sich zeigen wird, der Begriff der Kategorieen, der Begriff des Unterschieds, der Begriff des wirklichen Seyns. Er hat dagegen Unrecht, wenn er, vom intelligibeln Seyn ausgehend, die Kategorieen als dessen wesentliche Qualitäten oder unmittelbar seyende Wesens-Bestimmtheiten faßt, und von ihnen die des Wirklichen ableiten will. Von dieser Auffassung aus ist es zwar consequent, die Kategorieen des metaphysischen intelligibeln Seyns von denen des physischen, reellen zu unterscheiden. Denn hätte jenes dieselben Wesensbestimmtheiten wie dieses, so wäre es offenbar kein andres, metaphysisches, sondern wesentlich dasselbe, was dieses. Aber mit jener Auffassung und dieser Unterscheidung verlieren die Kategorieen ihre logische und metaphysische Dignität, d. h. sie hören auf Kategorieen zu seyn. Denn entweder fallen sie damit begrifflich in eins zusammen mit den einzelnen, gegebenen, concreten Bestimmtheiten des Seyenden, oder sie werden zu willkührlichen Gebilden der menschlichen Abstraktion, zu jenen Allgemeinbegriffen, die nur dadurch entstehen und bestehen, daß unser reflektirendes Denken z. B. bei den gegebenen, concreten, mannichfaltigen Qualitäten der Dinge von deren Unterschieden und damit von aller Bestimmtheit derselben soweit abstrahirt, bis ihm das Qualitative ohne alle Bestimmtheit, die s. g. reine Qualität, übrig bleibt. Wie solchen Begriffen irgend wel-

che Gültigkeit, und insbesondre wie ihnen logische und metaphysische Geltung zukommen kann, ist durchaus nicht einzusehen. Außerdem könnten die Kategorieen solche abstrakt allgemeine Qualitäts- oder Prädikatbegriffe nur für die mannichfaltigen reellen, weltlichen Dinge seyn; für das Eine ewige intelligible Seyn dagegen müßten sie nothwendig die concreten, es vom reellen Seyn unterscheidenden Qualitäten bilden, d. h. der Begriff der Kategorieen wäre dort ein wesentlich andrer als hier.

§. 18. Kant machte demgemäß mit Recht die formelle Natur der Kategorieen geltend. Sie sind in der That nur formelle Begriffe. Denn ist alles Seyende in Beziehung auf Qualität, Quantität 2c. unterschieden und kommt somit allen Dingen gleichermaßen Qualität, Quantität 2c. zu, so kann dieß Eine, Gleiche, Allgemeine, d. h. die Qualität als Kategorie, offenbar nichts Inhaltliches, Stoffliches seyn: als solches kann nur das vermittelst der Kategorie der Qualität qualitativ bestimmte Seyende bezeichnet werden. Die Kategorie kann an diesem Substanziellen nur als die gleiche, allgemeine Art und Weise sich darstellen, in welcher alle einzelnen, concreten, vermittelst ihrer gesetzten und bestimmten qualitativen Unterschiede von allen quantitativen 2c. sich unterscheiden. Eben so bezeichnet auch die Wesenheit oder Substanzialität selbst, als Kategorie, nur die gleiche allgemeine Art und Weise, wie alles Wesentliche von dem bloß Erscheinenden, Unwesentlichen, alles Substantielle vom bloß Accidentellen, von den bloßen Modificationen 2c. sich unterscheidet. Sind die Dinge wesentlich unterschieden, so kann der allgemeine Begriff der Wesenheit nichts andres bezeichnen, weil das in den unterschiedlichen Wesen als solchen Identische, allen Gemeine, nur dasjenige seyn kann, worin sie alle als Wesen von Allem, was nicht Wesen ist, sich unterscheiden. Ferner. Sind die Kategorieen die allgemeinen Unterschiedsbestimmungen, vermitelst deren alles Unterschiedliche seine Bestimmtheit erhält, ohne die es nicht Unterschiedliches wäre, so können sie wiederum nichts Inhaltliches, Stoffliches seyn. Denn das Substanzielle wird ja vermittelst ihrer nur bestimmt, ist also nothwendig ein von ihnen Verschiedenes. Es erhält zwar vermittelst der Kategorie der

Substanzialität auch seine substanzielle Bestimmtheit; aber eben deshalb leuchtet um so deutlicher ein, daß die Kategorie der Substanzialität nicht selbst etwas Substanzielles seyn kann. Sind endlich die Kategorieen die allgemeinen Normen für das Thun der unterscheidenden Thätigkeit, so ergiebt sich wiederum, daß sie nur die Art und Weise ausdrücken können, nach welcher die unterscheidende Thätigkeit zu verfahren hat, um mannichfaltige, bestimmte, vollständige Unterschiede und damit ein Unterschiedliches setzen zu können.

Insofern hat Kant Recht, wenn er die Kategorieen schlechtweg als Formen bezeichnet: sie sind es für das Seyn wie für das Denken. Aber er hat Unrecht, wenn er diese Formen wie Fächer oder Bezirke betrachtet, in welche die Dinge (als Erscheinungen) von unserm Verstande vertheilt, zusammengefaßt, eingeordnet werden. Diese rein mechanische Ansichtsweise widerlegt sich selbst. Allerdings sind die Kategorieen die Medien, vermittelst deren allein in der Mannichfaltigkeit unserer Wahrnehmungen, Anschauungen, Vorstellungen, wie in der Mannichfaltigkeit der Dinge bestimmte Verhältnisse, Zusammenhang und Ordnung entstehen, auf denen also alle Synthese, aller Zusammenhang, alle Ordnung im Denken wie im Seyn beruht. Dieß zuerst erkannt und geltend gemacht zu haben, ist, wie bemerkt, das große Verdienst Kants; darin liegt der bedeutende Fortschritt, den die Kategorieenlehre, die Logik, die Erkenntnißtheorie seinem Genius zu danken hat. Aber zunächst sind die Kategorieen nicht bloß subjektive Medien unsers Erkenntnißvermögens; sie vermitteln nicht bloß den Zusammenhang und die Ordnung unsrer Gedanken, sondern auch der Dinge. Dieß muß Kant selbst zugeben, sobald er dabei beharrt, daß es „Dinge an sich," also eine Mannichfaltigkeit von reell Seyendem giebt, und daß es die Dinge sind, „die unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen," die uns also den Stoff unserer Erkenntniß, jene angebliche „Rhapsodie," jene chaotische Masse von Eindrücken, Empfindungen, Perceptionen, zuführen. Denn danach giebt es, weil eine Mehrheit von Dingen und mannichfaltige von ihnen bewirkte Vorstellungen, nothwendig unterschiedliche Dinge, die als solche auch bestimmte sind; die ferner, da sie unsere Sinne rühren und Vorstellungen bewirken, nicht starr und todt,

sondern nothwendig wirksam, thätig sind, und die, da sie uns den Stoff der Empfindungen in Masse zuführen, auch nothwendig beisammen sind, zusammen wirken. Das Beisammen unterschiedlicher, bestimmter Dinge muß aber nothwendig selbst ein bestimmtes seyn. Denn wäre es ein völlig unbestimmtes, schwankendes, flüssiges, so würde es nothwendig die Bestimmtheit jedes einzelnen Dinges auflösen. Ein völlig unbestimmtes Beisammen bestimmter Dinge ist eine contradictio in adjecto, indem eben dadurch, daß ein bestimmtes Ding mit einem andern bestimmten beisammen ist, eo ipso auch ihr Beisammen ein bestimmtes, weil nothwendig von dem Beisammen zweier oder mehrerer andrer Dinge unterschieden ist. Somit ergiebt sich zugleich, daß, so gewiß die Dinge unterschiedliche, bestimmte sind, so gewiß auch ihr Beisammen ein unterschiedliches seyn muß. Ein unterschiedliches Beisammen mannichfaltiger wirksamer Dinge ist aber nothwendig ein Complex unterschiedlicher Verhältnisse, in denen die Dinge zu einander stehen, wie sich bei der Erörterung dieses Begriffs ergeben wird. Eben damit aber stehen sie auch in Zusammenhang mit einander. Und soll dieser Zusammenhang und somit die Bestimmtheit der Verhältnisse wie die Bestimmtheit der Dinge selbst Bestand haben, so kann er kein chaotisches, schwankendes, flüssiges Miteinander seyn, — denn mit einem solchen ist die Bestimmtheit der Verhältnisse wie der Dinge selbst schlechthin unverträglich, — sondern er muß nothwendig ein geordneter, d. h. nach irgend einem Principe bestimmt, unter die Herrschaft von Gesetzen und Regeln gestellt seyn. Was von den Dingen gilt, das gilt offenbar auch von unsern Gedanken, sofern sie unterschiedliche sind.

So gewiß es demnach unterschiedliche Dinge und Vorstellungen giebt, so gewiß giebt es Verhältnisse, Zusammenhang und Ordnung unter ihnen. Und so gewiß es Ordnung, Zusammenhang, Verhältnisse giebt, so gewiß sind diese im Seyn wie im Denken wiederum nur vermittelst der Kategorieen gesetzt und bestimmt. Zunächst leuchtet ein, daß, wie die Bestimmtheit der Dinge und Vorstellungen Verhältnisse derselben, Zusammenhang und Ordnung involvirt, so umgekehrt Ordnung, Zusammenhang und Verhältnisse der Dinge ihre Bestimmtheit voraussetzen. Denn ohne Bestimmtheit ist jede Begränzung, jede

Scheidung unmöglich, weil jede Gränze eine Bestimmtheit des durch sie Begränzten ist. Flössen also die Dinge und Vorstellungen, weil völlig unbestimmt, chaotisch in und durch einander, so bildeten sie eben nur ein trübes Chaos, einen wüsten Traum: Verhältnißmäßigkeit, Zusammenhang, Ordnung wären unmöglich. Folglich sind die Kategorieen schon insofern, als sie die Bedingungen aller Bestimmtheit der Dinge und Vorstellungen sind, zugleich auch die Bedingungen aller Verhältnisse, aller Synthesis und Ordnung. Mit der Bestimmtheit der Dinge und Vorstellungen ist nun aber, wie gezeigt, nothwendig auch ihr Beisammen und, sofern sie wirksam sind, ihr Verhalten zu einander gesetzt. Aber die vielen, unterschiedlichen Dinge und Vorstellungen können nur in unterschiedlichen Verhältnissen stehen. Diese wiederum können ihre Unterschiedenheit nur vermittelst der Kategorieen erhalten. Es muß also Verhältniß-Kategorieen geben, d. h. allgemeine Normen, nach denen die unterscheidende Thätigkeit die Verhältnisse der mannichfaltigen Dinge und resp. Vorstellungen bestimmt, Begriffe der allgemeinen Beziehungen, in denen die mannichfaltigen Verhältnisse unterschieden oder resp. gleich sind. Soll endlich ein Mannichfaltiges von unterschiedlicher Bestimmtheit geordnet werden, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß es nach irgend einem Principe geschieden und resp. zusammengestellt, eingetheilt, gegliedert wird: denn eben darin besteht der Begriff der Ordnung. Alles Ordnen involvirt mithin ein Unterscheiden: ich kann die Dinge nicht nach einem Principe zusammenstellen, ohne sie nach eben diesem Principe von einander zu unterscheiden. Das Princip ist daher für die ordnende Thätigkeit dasselbe, was die Kategorieen für die unterscheidende Thätigkeit, Norm ihres Thuns. In der That ist jedes Ordnungsprincip entweder selbst eine Kategorie, oder kommt nur mittelst der Kategorieen zu Stande, wie sich im Folgenden (§ 43. f.) zeigen wird. Wir berufen uns hier vorläufig auf die Erfahrung: sie bestätigt es durchgängig, daß Ordnung und ordnende Thätigkeit nur mittelst der Kategorieen möglich ist. Denn wir können zwar die Dinge nach sehr mannichfaltigen Principien oder Gesichtspunkten eintheilen, z. B. nach ihrem Umfange, oder nach ihrer Farbe, Dichtigkeit, specifischen Schwere ꝛc. Aber eben damit ordnen wir sie einerseits implicite gemäß den allgemeinen logischen Kategorieen der Quantität und Qualität; andrerseits

haben wir die Begriffe, Umfang, Farbe, Dichtigkeit ꝛc. nur mittelst Anwendung der Kategorieen. Ich ordne meine Möbel nach meiner Bequemlichkeit, meine Bücher nach den verschiedenen Wissenschaften; aber eben damit ordne ich jene nach einem bestimmten Zwecke, diese nach ihrem Inhalte; und Zweck, Inhalt sind Kategorieen. Der Maler ordnet seine Figuren nach den Regeln der Kunst, der Gruppirung; aber eben damit nach einem Zwecke, den er im Auge hat: er will den Eindruck der Harmonie, der Schönheit im Beschauer hervorbringen. Gewöhnlich betrachten wir die Dinge als in höchster Instanz nach Gattungen, Arten und Exemplaren geordnet; aber jede Gattung d. h. das Allgemeine des Wesens, das im Besondern und Einzelnen, in den Arten und Exemplaren sich ausdrückt, ist ein Begriff, und der Begriff ist eine Kategorie. Genug, ist alles Ordnen nur vermittelst Unterscheidung möglich, wenn auch diese ordnende Unterscheidung nicht bloß Einzelnes von Einzelnem, sondern eine Mehrheit von Dingen von einer andern Mehrheit unterscheidet, so ist auch alles Ordnen nur vermittelst der Kategorieen möglich; und giebt es eine bestimmte unwandelbare Ordnung der Dinge, eine Weltordnung, die trotz alles Wechsels und in allem Wechsel beharrt, in die alles Entstehende eintritt, weil es nur ihr gemäß entsteht, sich entwickelt und vollendet, in der alles Seyende seinen bestimmten Platz hat, weil es ihr gemäß selbst bestimmt ist, so giebt es nothwendig auch bestimmte allgemeine Ordnungs-Kategorieen, allgemeine Normen, nach denen die unterscheidende Thätigkeit nothwendig verfährt, sofern sie nicht bloß unterscheidend, sondern auch ordnend thätig ist.

Aus dieser Erörterung erhellet zugleich, wiefern Sigwarts und E. Reinholds oben dargelegte Ansichten die Wahrheit treffen. Die Kategorieen sind es in der That, die, wie Sigwart will, die Verknüpfung der Gedanken mit Nothwendigkeit bestimmen, ihr den Charakter objektiver Wahrheit geben. Sie sind, wie Reinhold sich ausdrückt, die „allgemeinen Charaktere der Wirklichkeit," weil eben die allgemeinen „Bildungs- und Ordnungsnormen" im Seyn wie im Denken. Denn sofern vermittelst ihrer und ihnen gemäß alles Einzelne seine Bestimmtheit, sein Verhältniß, seine Stellung erhält, also ihnen gemäß gebildet und geordnet wird, drücken sie gleichsam Allem ihr Gepräge, ihren Charakter auf: indem sie in Allem, was ihnen gemäß be-

stimmt ist, zugleich selbst ausgedrückt erscheinen, erscheinen sie als die allgemeinen Charaktere alles Wirklichen im Seyn wie im Denken. —

Aber auch Lotze's Ansicht schließt sich hier an. Indem wir gemäß den Kategorieen unsere gegebenen (empirischen) Vorstellungen bestimmen, verknüpfen, ordnen, üben wir allerdings zugleich eine „Kritik" an unserm psychologisch-entstandenen Vorstellungsmaterial aus, und die Kategorieen sind die allgemeinen Kriterien, nach denen wir dabei verfahren. Denn alles Kritisiren ist und involvirt, wie gezeigt, selbst ein Unterscheiden. Für diejenige unterscheidende Thätigkeit, welche ursprüngliche Unterschiede schöpferisch setzt, sind sie die allgemeinen Normen, nach denen sie schafft und wirkt. Dasselbe sind sie zwar auch für unsere nach-unterscheidende, vergleichende Thätigkeit, d. h. für unser Denken, sofern es unsere gegebenen, durch die Mitwirkung der unterschiedlichen reellen Dinge gesetzten und damit unterschiedlich bestimmten Perceptionen, also ein bereits an sich Unterschiedenes unterscheidet, um es als solches aufzufassen, sich zum Bewußtseyn zu bringen. Aber in diesem bereits an sich Unterschiedenen erscheinen jene Normen, nach denen es ursprünglich als ein Unterschiedliches gesetzt wurde, — nach denen die reellen, zur Erzeugung unserer Perceptionen mitwirkenden Dinge und dadurch mittelbar unsere Perceptionen selbst bestimmt sind, — implicite ausgedrückt. Nach diesen Ausdrücken muß unser nachunterscheidendes Denken sich richten, es muß ihnen gemäß seine Unterscheidungsnormen sich bilden oder die ihnen entsprechenden anwenden, um das bereits an sich Unterschiedene unterscheiden zu können. Damit werden sie für dasselbe zu den allgemeinen Kriterien aller Unterschiedenheit und resp. Gleichheit. Denn ein Kriterium ist ein Unterscheidungszeichen, ein Merkmal, also dasjenige, worin ein Ding von anderen sich unterscheidet; ein allgemeines Kriterium also ein Unterscheidungszeichen aller Dinge, dasjenige, worin alle Dinge sich von einander unterscheiden. Mithin ist ein allgemeines Kriterium nothwendig eine Kategorie, und die Kategorieen sind allgemeine Kriterien. Ein Kriterium ist aber auch ein Erkennungszeichen, ein Merkmal, an dem wir ein Ding als das, was es ist, erkennen. Beide Bestimmungen fallen insofern in Eins zusammen, als wir eben nur durch Unterscheidung wahrnehmen, er-

kennen, was die Dinge sind. Also sind die Kategorieen auch die allgemeinen Erkennungszeichen für unser nachunterscheidendes Denken. Jenes Kritisiren, das wir vermittelst der Kategorieen an unserm gegebenen Vorstellungsmaterial ausüben, ist sonach nicht bloß ein Unterscheiden, sondern involvirt zugleich ein Auffassen des Gegebenen gemäß den Kategorieen, ein Erkennen desselben an ihnen als den allgemeinen Kriterien, ein Bewußtwerden der nothwendigen Bestimmtheit der Dinge und damit der nothwendigen Verhältnisse, der nothwendigen Verknüpfung und Ordnung derselben. Eben damit involvirt es zugleich ein Ausscheiden des Zufälligen, Subjektiven in unseren unmittelbaren Vorstellungen von dem Nothwendigen, Objektiven, ein Verknüpfen des unmittelbar Unverknüpften, ein Ordnen des unmittelbar Ungeordneten, — womit es erst ein Kritisiren im eigentlichen Sinne heißen kann.

Aber dieses Kritisiren ist nach Lotze noch mehr. Es soll zugleich ein Zurückführen der „bloß psychologischen Verknüpfungen" unserer Vorstellungen auf ihre „metaphysischen Gründe" seyn. Auch dieß ist in der That alles Unterscheiden, sofern und indem es gemäß den Kategorieen sich vollzieht. Denn letztere sind, wie gezeigt, die metaphysischen Voraussetzungen und Bedingungen alles unterschiedlichen Seyns, aller Bestimmtheit, wie aller bestimmten Synthese, aller Ordnung im Seyn wie im Denken. Sofern wir also die bloß psychologischen, gegebenen Verknüpfungen unserer Vorstellungen gemäß den Kategorieen bestimmen und ordnen oder als ihnen gemäß bestimmt und geordnet fassen, und sofern wir uns bewußt werden, was wir damit thun, so erkennen wir zugleich, daß wir damit jene Verknüpfungen auf ihre metaphysischen Gründe (Voraussetzungen) zurückführen, und resp. daß die Verknüpfungen der reellen Dinge auf metaphysischen Gründen beruhen. Jenes Kritisiren endlich soll nach Lotze in seiner metaphysischen zugleich auch (mittelbar) eine ethische Bedeutung haben. Auch dieß enthält eine Wahrheit, wenn auch wiederum nicht in Lotzes eigenthümlichem Sinne. Denn obwohl wir bestreiten müssen, daß wir uns die Kategorieen ursprünglich und unmittelbar gemäß unseren ethischen Principien oder von unserm sittlichen Bewußtseyn aus bilden, obwohl wir behaupten müssen, daß der Ursprung der Kategorieen in der unterscheidenden, auffassenden Thätigkeit unsers Denkens, also nicht im Ge-

biete des wollenden, sondern des erkennenden Geistes liegt, so leuchtet doch ein, daß Zusammenhang und Ordnung unserer Gedanken wie der reellen Dinge die unerläßliche Bedingung alles Wollens und Handelns ist, daß also die Kategorieen, sofern sie die Bedingungen aller Ordnung sind, auch eine ethische Bedeutung haben. Nachdem wir zur Erkenntniß des ethischen Grundes und Zweckes unsers ganzen Daseyns gelangt sind, nachdem und sofern wir die Einsicht gewonnen, daß auch unser Erkennen und Wissen diesem Zwecke diene, so werden wir zwar damit auch die Erkenntniß erlangt haben, daß auch die Kategorieen demselben Zwecke gemäß gebildet sind und somit eine unmittelbar ethische Bedeutung haben. Aber dieß Resultat, weil eine Erkenntniß, kann nur vermittelst der Kategorieen gewonnen, mithin nicht der Ableitung und Begriffsbestimmung derselben zu Grunde gelegt werden; es zeigt sich vielmehr gerade an diesem Resultate, daß die Kategorieen wesentlich dem erkennenden Geiste angehören.

§. 19. Wie sehr Hegel Recht hatte, gegen Kant und seine unmittelbaren Nachfolger die reelle, objektive, metaphysische Bedeutung der Kategorieen geltend zu machen, haben wir bereits im Obigen (§. 16. 17.) näher dargethan. Aber auch noch in einer andern Beziehung liegt der Hegelschen Ansicht eine tiefe bedeutungsvolle Wahrheit zu Grunde. Nach Hegel ist ein logisches Denken — das Absolute als logische Idee, — die nothwendige begriffliche Voraussetzung, das metaphysische Prius der Natur und des Geistes, also der s. g. Wirklichkeit, und nur sofern Alles was ist, Ausdruck der ewigen Logik des absoluten Denkens ist, nur insofern ist Vernunft, Zusammenhang und Ordnung in der Welt. Diese große Wahrheit zuerst erkannt und, wenn auch nicht in der rechten Form und Fassung entwickelt, doch mit aller Entschiedenheit einer eben so tief- wie scharfsinnigen Speculation geltend gemacht zu haben, ist das unsterbliche Verdienst Hegels. Wir glauben diese Wahrheit von unsern Prämissen aus nicht nur erst begründen, sondern ihr auch diejenige Fassung geben zu können, durch welche sie von den ihr beigemischten falschen Elementen, wie von der Einseitigkeit und Uebertreibung der panlogistischen und pantheistischen Auffassung Hegels befreit wird.

Ist es nämlich als feststehend anzusehen, daß es reell unterschiedene Dinge realiter giebt, und ist es uns gelungen nachzuweisen, daß die Kategorieen die allgemeinen Normen sind, nach denen alle unterscheidende Thätigkeit nothwendig verfährt, daß sie die allgemeinen Medien sind, vermittelst deren allein Unterschiede und somit überhaupt unterschiedliche Dinge als solche gesetzt werden können, daß sie also die allgemeinen Bedingungen des Entstehens unterschiedlicher Dinge und zwar nicht nur ihrer Bestimmtheit, sondern auch ihrer Verhältnisse, ihrer Verknüpfung und Ordnung sind; kann es endlich keinem Zweifel unterliegen, daß die Unterschiedenheit, Bestimmtheit, Verbindung und Ordnung der Dinge mit den Dingen selbst entsteht, ja daß das Unterschiedliche, Mannichfaltige, Einzelne als solches nicht von Ewigkeit her seyn kann, sondern nothwendig entstehen muß (§. 5); so folgt daraus unmittelbar, daß dem unterschiedlichen reellen Seyn, nothwendig eine unterscheidende, die Unterschiede und damit die unterschiedlichen Dinge als solche setzende Thätigkeit zu Grunde liegt; — es folgt aber auch weiter, daß diese Thätigkeit nothwendig Denkthätigkeit ist. Denn die Kategorieen sind, wie gezeigt, nicht unmittelbar, nicht in demselben Sinne reeller Natur wie die reellen Dinge. Sie sind vielmehr an sich ideeller Natur, und werden nur vermittelst der durch sie und ihnen gemäß bestimmten Dinge reell, indem sie an letzteren ausgedrückt erscheinen. Sind sie die Voraussetzungen des unterschiedlichen reellen Seyns, so können sie, wenn ihnen überhaupt ein Seyn zukommt, an sich kein reelles, sondern nur ein ideelles Seyn haben. Die Kategorieen sind also nothwendig an sich Gedanken. Schon daraus folgt, daß die ihnen gemäß und vermittelst ihrer sich vollziehende Thätigkeit nothwendig Denkthätigkeit seyn muß. Aber auch an sich selbst kann eine solche Thätigkeit nur als Denkthätigkeit gefaßt werden. Denn sie kann nur vermittelst der Kategorieen Unterschiede setzen; sie kann das zu Unterscheidende nur ihnen gemäß unterscheiden; die Kategorieen leiten, bestimmen ihr Thun. Wollte man auch annehmen, daß dieselben ihr (in ähnlicher Art wie unserem Denken) ursprünglich immanent, nicht erst von ihr selbst gesetzt, sondern unmittelbare Momente ihrer Natur seyen, daß sie also weder der Kategorieen noch ihrer selbst ursprünglich sich bewußt sey, sondern bewußtlos ihnen gemäß verfahre, so müßte sie doch

nothwendig in und mit der Anwendung der Kategorieen zum Bewußtseyn kommen. Denn sie kann nur Unterschiede setzen, d. h. nur unterschiedliche Thaten thun, indem sie dieselben — gemäß den Kategorieen — von einander unterscheidet. Eben damit aber ist ein Unterschied gesetzt zwischen diesen unterschiedlichen, mannichfaltigen Thaten und ihr selbst, der Einen unterscheidenden Thätigkeit. Dieser Unterschied wird ihr immanent gegenständlich, weil er eben in ihrem eignen Thun unmittelbar gesetzt ist. Sie wird mithin an ihm nothwendig ihrer Thaten und ihrer selbst sich bewußt, d. h. sie kommt vermöge ihres eignen Thuns, also durch sich selbst zum Bewußtseyn. Allein die Kategorieen können in Wahrheit nicht als ursprünglich immanente Momente der eignen Natur, nicht als Naturbestimmtheiten jener schlechthin ersten, absoluten, alles unterschiedliche Seyn erst setzenden, an sich sebst aber voraussetzungslosen Thätigkeit betrachtet werden. Denn abgesehen davon, daß diese uranfängliche, voraussetzungslose Thätigkeit überhaupt keine Naturbestimmtheit im oben erörterten Sinne (S. 41 ff.) haben kann, sondern alle Bestimmtheit sich selbst gegeben haben muß, sind ja die Kategorieen an sich selbst unterschiedliche, mannichfaltige. Als solche können sie nicht von Ewigkeit her (uranfänglich) seyn, sondern müssen von der unterscheidenden Thätigkeit gesetzt seyn, aber freilich unmittelbar eben damit, daß sie als unterscheidende Thätigkeit thätig ist, weil sie eben nur ihnen gemäß thätig seyn kann. Insofern, als diese Normen ihres Thuns, sind sie zwar nicht die wesentlichen Qualitäten des Absoluten selbst, wohl aber gehören sie mit unter die Bestimmungen, welche die absolute unterscheidende Thätigkeit uranfänglich sich selbst, weil ihrem Thun giebt. Aber andrerseits kann sie dieselben nur setzen, indem sie zugleich sich selbst von ihnen als ihren Thaten immanent unterscheidet. Schon in diesem ersten, uranfänglichen Thun ist und wird sie mithin ihrer Thaten und damit ihrer selbst sich bewußt. Denn eben damit unterscheidet sie sich in sich als das Setzende von dem durch sie Gesetzten, als das Sichbestimmende von ihren eignen Bestimmungen, d. h. sie ist sich in ihren Bestimmungen immanent gegenständlich, also uranfänglich in und durch sich selbst Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn.

Allein eine bloß unterscheidende Thätigkeit ist für sich al-

lein undenkbar. Sollen Unterschiede gesetzt werden, so muß ein zu Unterscheidendes (Objekt) bereits vorhanden seyn oder im und mit dem Unterscheiden zugleich mit gesetzt werden. Es ist daher falsch, wenn Hegel dem reinen absoluten Denken nur die Rolle zutheilt, die unterschiedlichen Kategorieen als seine eignen reinen Wesensbestimmtheiten zu setzen, also sich in sich zu unterscheiden (zu dirimiren) und die Unterschiede zur Einheit zu vermitteln, wenn er mithin das absolute Denken nur als logische, unterscheidende Thätigkeit faßt. Denn abgesehen davon, daß einerseits ein bestimmtes Wesen nur denkbar ist im Unterschiede von andern Wesen, also Wesensbestimmtheit nur durch Unterscheidung von Wesen und Wesen vermittelst der Kategorie der Wesenheit gesetzt werden kann, daß andrerseits auch ein Sich-in-sich-Unterscheiden (Dirimiren), ein Sich-selbst-bestimmen nur möglich ist, sofern es gemäß den Kategorieen und vermittelst derselben geschieht, also die Kategorieen voraussetzt; so ist ein solches Denken, das sich in sich unterscheidet, schlechthin undenkbar, wenn es nicht implicite, als Bedingung seines Sich-in-sich-Unterscheidens, sich selbst als die unterscheidende Thätigkeit (als Subjekt des Unterscheidens) von sich als dem Gegenstande seines Thuns, als dem Objekte, in welchem Unterschiede gesetzt und welches eben damit als ein in sich Unterschiedenes bestimmt wird, unterscheidet. Aber dieses Sich-von-sich-Unterscheiden ist vielmehr das Setzen eines Andern, welches zwar nicht ein schlechthin Andres ist, — denn der absolute Unterschied ist unmöglich, — doch aber nothwendig die Bestimmung des Andersseyns hat, weil es eben ein von dem unterscheidenden Denken Unterschiedenes, ein von ihm Gesetztes, und zwar als Objekt seiner unterscheidenden Thätigkeit gesetzt ist. Kurz dieses Objekt erweist sich seiner ganzen Bestimmung nach als das Gedachte: es ist das Gedachte rein als solches, das Gedachte überhaupt. Denn es ist eben die unmittelbare Bestimmung des Gedachten, ein vom Denken Unterschiedenes, von ihm Gesetztes, also Produkt des Denkens zu seyn und im Gesetztwerden nicht bloß von dem es setzenden Denken als Objekt desselben, sondern zugleich in sich unterschieden und damit in eine Mannichfaltigkeit von Gedanken entfaltet zu werden. Das absolute Denken kann mithin gar nicht als bloß unterscheidende Thätigkeit gefaßt werden; selbst wenn es so ge-

faßt wird, zeigt sich bei näherer Betrachtung vielmehr, daß es nothwendig zugleich producirende Thätigkeit ist. Beide Thätigkeiten fordern sich gegenseitig: das Gedankenproduciren ist eben so unmöglich ohne das Unterscheiden als dieses ohne jenes. Nur weil Hegel dieß verkannte, oder was dasselbe ist, weil er die Kategorieen nicht als die vom absoluten Denken selbst gesetzten Unterscheidungsnormen und Unterschiedsbestimmungen, sondern als die Wesensbestimmtheiten des Absoluten faßte, gerieth er in den einseitigen Panlogismus und Pantheismus (Anthropotheismus), der das Grundgebrechen seines Systems ist. Eben damit verfiel er zugleich dem verzweifelten Dilemma, entweder beim Absoluten als bloß logischer Idee stehen zu bleiben, oder von ihm aus einen Uebergang zur Natur und zum Geiste zu erfinden. Das Erste widerspricht der Thatsache des reellen, weltlichen Daseyns; das Zweite ist unmöglich. Denn es giebt keinen Uebergang vom rein Logischen zum reellen, substanziellen Seyn, weil das Logische als solches, an sich, ein nur Ideelles, Formelles ist. Daher das Gezwungene, Widersprechende, Unhaltbare jener Bestimmungen, durch welche Hegel und seine Schüler diesen Uebergang gleichsam zu forciren suchten.

Wie sonach die unterscheidende Thätigkeit nicht ohne die Anwendung der Kategorieen sich vollziehen kann, so sind die Kategorieen ihrerseits unanwendbar ohne ein zu Unterscheidendes (Objekt), das ihnen gemäß unterschieden werden soll. Dieß ist für das absolute Denken einerseits das von ihm Gedachte, das vermittelst der Kategorieen in sich unterschieden und damit als eine Mannichfaltigkeit von Gedanken (gedachten Objekten) bestimmt wird, andrerseits aber zugleich es selbst, das absolute Denken. Denn indem es das Gedachte, producirend und unterscheidend, setzt und es damit gemäß den Kategorieen als ein von ihm selbst Unterschiedenes bestimmt, unterscheidet es eo ipso zugleich sich selbst von dem Gedachten, und in und kraft dieser Unterscheidung bestimmt es sich selbst gegenüber dem Gedachten. Auch dieß geschieht nothwendig gemäß den Kategorieen, und nur indem das Absolute ihnen gemäß das Gedachte von sich und damit sich von dem Gedachten unterscheidet, giebt es sich selbst diejenige Bestimmtheit, die allein als Wesensbestimmtheit des Absoluten bezeichnet werden kann, weil sie eben im Unterschiede von einem andern Seyn und Wesen gesetzt ist.

Wir sehen sonach: das logische Denken, das dem reellen Seyn der mannichfaltigen Dinge nothwendig a priori zu Grunde liegt, ist das absolute Denken in seiner unterscheidenden Thätigkeit, als welche es nicht nur dieses von ihm gedachte (producirte) Seyn gemäß den Kategorieen als eine Mannichfaltigkeit von Dingen setzt und deren Verhältnisse und Ordnung bestimmt, sondern auch im Sichunterscheiden von ihm sich selbst bestimmt und in dieser seiner Selbstbestimmtheit sich immanent gegenständlich ist, — als welche es also in und durch sich selbst Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ist. Die Kategorieen sind die von ihm gesetzten allgemeinen Momente seiner unterscheidenden Thätigkeit, die allgemeinen Unterschiedsbestimmungen, nach denen und vermittelst deren alle Unterschiedenheit im absoluten Denken selbst (sofern es sich in sich unterscheidet) wie im reellen Seyn (sofern es ein unterschiedliches ist) wie endlich beider von einander gesetzt wird. Eben darum sind sie zwar die nothwendigen Voraussetzungen alles unterschiedlichen Seyns, haben aber ihrerseits das zu unterscheidende reelle Seyn (das absolute wie das weltliche) zur Voraussetzung ihrer Anwendung, in und mit welcher sie erst die ihnen zukommende Realität und Objektivität insofern gewinnen, als sie in dem ihnen gemäß unterschiedenen rellen Seyn ausgedrückt erscheinen.

Somit erhellet zugleich, wie sehr Braniß, Fichte, Fischer und die oben genannten Denker in ihrem Rechte waren, wenn sie gegen Hegel die nur formelle Natur der Kategorieen behaupteten und von diesen ewigen Formen aller Wirklichkeit den Inhalt derselben, das Seyende, Wesenhafte, Wirkliche selbst, unterschieden wissen wollten. Es erhellet aber auch, daß diese Formen nicht als für sich bestehende, von Ewigkeit vorhandene allgemeine Umrisse, Modelle oder Typen zu denken sind, in welche der Inhalt wie in fertige Gefässe eingebildet wird, daß sie vielmehr die allgemeinen Formen alles Wirklichen nur darum genannt werden können, weil sie die allgemeinen Normen und Unterschiedsbestimmungen sind, nach denen und vermittelst deren Alles was ist seine Bestimmtheit durch das absolute Denken erhält, die also auch die allgemeinen Normen aller Gestaltung, Bildung, Formirung sind.

Es erhellet endlich inwiefern auch die verschiedenen Ausdrücke, mit denen Trendelenburg das Wesen der Kategorieen

bezeichnet, die Wahrheit treffen. Denn wenn er sie als die nothwendigen Gesichtspunkte des Denkens, als die wiederkehrenden Bestimmungen, unter welche wie unter höhere Mächte all unser Denken fällt, als die Ur- und Grundbegriffe des Seyns wie des Denkens, als letzte Begriffe, unter die alles befaßt ist, endlich als die allgemeinen Form- und Verhältniß-Begriffe bezeichnet, so leuchtet ein, daß er ihnen damit nur Bestimmungen giebt, die wir so eben als wesentliche Momente im Begriff der Kategorieen nachgewiesen haben. Ja in gewissem Sinne hat er sogar Recht, wenn er leugnet, daß die Kategorieen jenseit des endlichen Gebiets, für das sie zunächst gelten, auf das Unendliche, Absolute auszudehnen seyen. Ueberträgt man sie nämlich, wie oft genug geschehen, in dem Sinne auf das Absolute, daß damit gesagt seyn soll, Raum und Zeit, Qualität und Quantität, Substanz und Accidenz, Wirkung und Wechselwirkung sey vom Absoluten ganz eben so wie vom Endlichen zu prädiciren, so ist dieß entschieden falsch. Das Absolute ist vielmehr in Beziehung auf Raum und Zeit, Qualität und Quantität ꝛc. durch eigne Selbstbestimmung vom Endlichen unterschieden. Darum kommt ihm Raum und Zeit, Qualität und Quantität ꝛc. nicht in demselben Sinne, nicht in derselben Weise wie dem Endlichen zu, sondern seine Bestimmtheit in Beziehung auf Raum und Zeit, Quantität und Qualität ꝛc., ist nothwendig eine andre als die des Endlichen, wie wir im Folgenden näher zeigen werden. Aber auch nur gegen diese falsche Anwendung der Kategorieen, die auf einer falschen Auffassung ihres Wesens beruht, hat Trendelenburgs Ansicht ihre Berechtigung. Sollen sie dagegen auch in ihrer wahren Bedeutung als die allgemeinen Unterscheidungsnormen und Unterschiedskriterien nicht anwendbar auf das Absolute seyn, sollen wir also letzteres vom Endlichen, Bedingten, Relativen gar nicht unterscheiden dürfen, was nur vermittelst der Kategorieen geschehen kann, so wird das Absolute nothwendig ein schlechthin Unbestimmbares, ein — für uns wenigstens — schlechthin Bestimmungsloses, eben damit aber ein schlechthin Undenkbares, das weder Objekt des Wissens noch auch nur des Glaubens, weil überhaupt nicht Inhalt unsers Bewußtseyns seyn kann, — d. h. es kann von ihm gar nicht die Rede seyn.

§. 20. Sind die Kategorieen die allgemeinen Unter-

scheidungsnormen, die allgemeinen Unterschiedsbestimmungen und resp. Unterschieds-Kriterien, unter die schlechthin Alles fällt, sofern es ein Unterschiedenes, Bestimmtes ist, so ist eben damit ausgesprochen, daß als Kategorieen im eigentlichen Sinne, als logische Kategorieen nur diejenigen gelten können, welche den Charakter allumfassender Allgemeinheit tragen. Wir können freilich jeden beliebigen Begriff zur Unterscheidungs- und Ordnungsnorm der unter ihm befaßten einzelnen Objekte machen, aber auch nur für das unter ihm befaßte Einzelne, d. h. nur soweit sein s. g. Umfang reicht. So können wir z. B. alle sichtbaren Dinge nach ihrer Farbe unterscheiden und resp. zusammenstellen. Aber die Farbe ist so wenig eine logische Kategorie als etwa die specifische Schwere, nach der die Naturwissenschaften die Dinge zu unterscheiden pflegen. Denn nach jener lassen sich nur die sichtbaren Dinge, nach dieser nur die ponderabeln unterscheiden. Mechanismus, Chemismus, Organismus, die Hegel als Momente der logischen Idee behandelt, sind aus demselben Grunde keine Kategorieen und mithin von der Logik auszuschließen.

Welches sind nun aber die Unterscheidungsnormen und Unterschiedskriterien, denen jene allumfassende Allgemeinheit zukommt? welche Begriffe haben auf die Dignität logischer Kategorieen Anspruch? Offenbar nur diejenigen, ohne welche die unterscheidende Thätigkeit bestimmte Unterschiede überhaupt weder setzen noch auffassen kann, welche also nothwendig in allem Seyenden wie in allem Gedachten, sofern es ein Bestimmtes, Unterschiedenes oder Unterscheidbares ist, ausgedrückt erscheinen. Demgemäß können diese Begriffe auf einem doppelten Wege gefunden und bestimmt werden. Man kann mit Aristoteles empirisch zu Werke gehen, und zu ermitteln suchen, was Dasjenige sey, das allem Seyenden und Gedachten gleichmäßig zukommt, also in allem Bestimmten, Unterschiedenen, von dem wir Kunde haben, als Bestimmung sich vorfindet. Man kann aber auch im Sinne der neueren Speculation vom Begriffe des Unterscheidens und des Unterschieds ausgehen, und aus ihm die Kategorieen abzuleiten suchen. Denn sind sie diejenigen Normen, welche die unterscheidende Thätigkeit nothwendig leiten und bestimmen, also insofern zu deren Natur gehören, als sie ohne dieselben nicht thätig seyn kann, so müssen sie, wie schon bemerkt, in unserm unterscheidenden Denken a priori immanent seyn oder wie Kant sich ausdrückt, a priori bereit lie-

gen. Dann müssen sie aber auch aus der Naturbestimmtheit, aus der nothwendigen Thätigkeitsweise unseres unterscheidenden Denkens sich ableiten lassen. Der Begriff des Unterscheidens, der uns in der Naturbestimmtheit unsers Denkens gegeben ist, würde somit, wie für die Darlegung des allgemeinen Wesens und Begriffs der Kategorieen, so auch für die Deduction und begriffliche Bestimmung der einzelnen Kategorieen die Basis und zugleich den Hebel der Entwickelung abgeben.

Unsere bisherige Behandlung der Logik, unsere Prämissen wie die Consequenz des Verfahrens fordern von uns, daß wir den zweiten Weg einschlagen, obwohl wir damit den ersten keineswegs verwerfen. Wir behalten uns im Gegentheil ausdrücklich vor, nicht nur überall zu fragen, ob auch die von uns entwickelten kategorischen Begriffe an dem empirisch Gegebenen als allgemeine Unterschiedsbestimmungen und Unterschiedskriterien sich bewähren, sondern auch die Erfahrung zur näheren begrifflichen Bestimmung der einzelnen von uns deducirten Kategorieen überall zu Rathe zu ziehen.

# Zweiter Theil.

# Deduction der einzelnen Kategorieen nach ihrer besondern begrifflichen Bestimmtheit.

## Erster Abschnitt.

### Die Urkategorieen.

---

§. 21. Die unterscheidende Thätigkeit muß, um thätig seyn zu können, einen Stoff oder Gegenstand ihres Thuns haben. Für unsere unterscheidende Denkthätigkeit ist dieser Stoff zunächst die Mannichfaltigkeit der von unserm Denken producirten Gedanken (Empfindungen, Perceptionen ꝛc.); demnächst die zu dieser Production mitwirkenden reellen Dinge, sofern wir sie wiederum von unsern Anschauungen und Vorstellungen unterscheiden; endlich unser Denken (Ich) selbst, sofern wir es von unsern Gedanken und diese von ihm unterscheiden. Obwohl nun alle Gedanken nur dadurch Gedanken werden und sind, daß sie, indem sie producirt werden, zugleich von einander wie vom Denken selbst unterschieden werden, obwohl das Produciren ohne das Unterscheiden eben so unmöglich ist als dieses ohne jenes, so ist doch das producirende Thun der Denkthätigkeit ein andres als ihr unterscheidendes Thun; und der Unterschied zwischen beiden besteht zunächst eben darin, daß die producirende Thätigkeit dasjenige hervorbringt und resp. selbst ist, an welchem die unterscheidende Thätigkeit Unterschiede setzt und von welchem sie sich

selbst unterscheidet. Denken wir uns diesen Stoff als das erst zu Unterscheidende, an sich Unterschiedslose, abstrahiren wir also von aller Bestimmtheit, weil von aller Unterschiedenheit, und sehen davon ab, daß wir dieß schlechthin Unterschiedslose doch nur zu denken vermögen, indem wir es als Gedanken von unserm Denken unterscheiden, so erhalten wir den Begriff des s. g. reinen Seyns, des schlechthin Einfachen, Unbestimmten, Unmittelbaren. Denn dieses Unterschiedslose ist nicht producirende Thätigkeit, da diese nur produciren kann, sofern ihre Produkte von ihr selbst wie von einander unterschieden werden, also nicht ohne Unterscheidung und Unterschiedenheit bestehen kann; auch nicht das Denken schlechtweg (das s. g. reine Denken), da dieses ohne Gedanken und ohne den Unterschied von ihnen nicht Denken ist; auch nicht der unmittelbare Stoff unserer unterscheidenden Thätigkeit, da derselbe immer schon an sich unterschieden ist, ehe ihn unser Denken nach-unterscheidet. Es kann vielmehr nur rein negativ als das schlechthin Unterschiedslose bezeichnet werden. Als solches ist es das schlechthin Einfache; denn ohne Unterscheidung und Unterschiedenheit ist eben Alles völlig einerlei; als solches ist es das schlechthin Unbestimmte, weil alle Bestimmtheit Unterschiedenheit involvirt und voraussetzt; als solches endlich ist es das schlechthin Unmittelbare, weil es durch nichts Andres vermittelt seyn kann: denn sonst wäre es von diesem Andern unterschieden, also nicht schlechthin unterschiedslos. Meint man aber mit diesen Ausdrücken etwas Andres bezeichnet zu haben als jenen Stoff der unterscheidenden Thätigkeit, sofern wir ihn als das erst zu Unterscheidende uns denken, und also davon abstrahiren, daß er in Wahrheit nur ist als unterschieden oder indem er unterschieden wird, meint man damit den Begriff des wirklichen Seyns oder auch nur ein Moment dieses Begriffs angegeben zu haben, so ist man in einem verderblichen, folgenschweren Wahne befangen. Jener abstrakte Gedanke des reinen Seyns ist zunächst überhaupt kein Begriff. Denn er ist keineswegs das Allgemeine, das die ganze Mannichfaltigkeit des einzelnen Seyenden unter sich befaßte, in allem Seyenden das Eine und Identische wäre. Jedes Seyende ist vielmehr nicht ununterschieden, folglich auch nicht schlechthin unbestimmt und unmittelbar: es ist im Gegentheil nur Seyendes in seiner seyenden Unterschiedenheit von Andern, in seiner seyenden Bestimmtheit als Dieses und kein An-

dres. Eben so wenig ist jener abstrakte Gedanke eine Kategorie. Denn weder die Dinge noch unsere Gedanken sind in Beziehung auf Einfachheit, Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit unterschieden; das Seyn in jenem abstrakten Sinne ist mithin weder eine Unterscheidungsnorm noch ein Unterschiedskriterium derselben. Eben so wenig kann es ihnen als allgemeines Prädicament beigelegt werden. Denn das Seyn, das in Wahrheit jedem Seyenden zukommt, ist nicht jenes schlechthin Einfache, Unbestimmte, Unmittelbare: Einfachheit, Unbestimmtheit, Unmittelbarkeit kann vielmehr von keinem Seyenden prädicirt werden. Ja selbst als „reine Wesenheit" im Sinne Hegels, der zuerst das reine Seyn unter die Kategorieen aufgenommen hat, kann letzteres nicht betrachtet werden. Denn das reine Seyn, das als „reine Wesenheit," als das schlechthin „Allgemeine," in das Besondre überginge und im Einzelnen zu sich zurückkehrte, das also sich in sich unterschiede und damit das mannichfaltige einzelne Seyende setzte, hörte eben damit auf, Seyn zu seyn: das schlechthin Ununterschiedene, Unbestimmte ist nicht mehr es selbst, sobald es sich in sich unterscheidet oder in sich unterschieden und bestimmt wird. Vom Seyn des einzelnen Seyenden im Hegelschen Sinne könnte mithin nicht die Rede seyn: denn es wäre der reine Widerspruch eines schlechthin Unbestimmten, das doch bestimmt ist.

Das Seyn, das in Wahrheit allem Seyenden zukommt und das Seyn in allem Seyenden ist, also das allgemeine Seyn, ist begrifflich nur das aller Unterscheidung und Unterschiedenheit insofern zwar Vorauszusetzende, als die unterscheidende Thätigkeit eines Stoffes bedarf, das aber dieser Stoff nur ist indem es unterschieden wird, mithin begrifflich die Bestimmung hat, unterschieden zu werden, und somit Seyendes zu seyn. Denn das unterschiedene Seyn ist als solches Seyendes und das Seyende ist als solches nothwendig von anderm Seyenden Unterschiedenes.

Nun ist aber dieses Unterschiedenwerden nicht die eigne Thätigkeit oder Bewegung des Seyns als solchen, sondern es findet nur statt indem die unterscheidende Thätigkeit das Seyn (den Stoff) unterscheidet; und nur sofern letztere selbst zum Seyn gehört oder unter den Begriff des Seyns fällt, kann es als die eigne Thätigkeit des Seyns betrachtet werden. Die unterschei-

dende Thätigkeit ist nun zwar allerdings Eins mit dem Seyn, aber nur insofern als sie sich selbst Stoff oder Gegenstand ihres Thuns ist, indem sie sich selbst sowohl von der producirenden Thätigkeit und deren Thun wie von ihren eignen Thaten unterscheidet und damit selbst als Seyendes anderen Seyenden gegenübertritt. Zugleich aber ist sie insofern unterschieden vom Seyn, als letzteres eben der gesammte Stoff ist, den sie zu unterscheiden hat. Beide bilden mithin eine concrete in sich unterschiedene Einheit.

Damit aber ist nur gesagt, daß zunächst für das absolute Denken das Seyn nichts Andres ist als die Eine ursprüngliche Thätigkeit des absoluten Denkens selbst sofern dieselbe nothwendig ebensosehr producirende als unterscheidende Thätigkeit und somit selbst concrete in sich unterschiedene Einheit ist. Denn der Stoff der unterscheidenden Thätigkeit des Absoluten ist einerseits sie selbst, sofern sie sich von der producirenden Thätigkeit und deren Produkten wie von ihren eignen Thaten unterscheidet, andrerseits die producirende Thätigkeit und deren Produkte, sofern sie jene von diesen und diese von einander unterscheidet. Aber die producirende Thätigkeit kann nicht produciren, ohne zugleich unterscheidende Thätigkeit zu seyn: denn das Produkt ist nur Produkt im Unterschiede von der producirenden Thätigkeit. Und die unterscheidende Thätigkeit kann nicht unterscheiden, ohne zugleich producirende Thätigkeit zu seyn: denn ohne an letzterer und ihrem Thun einen Stoff zu haben, an dem sie Unterschiede setzt und von dem sie sich selbst unterscheidet, kann sie sich selbst nicht vollziehen. Jede ist mithin ohne die andre unmöglich, undenkbar, d. h. beide sind in Wahrheit nur Eine Thätigkeit, die aber nur thätig seyn, nur sich äußern kann, sofern sie als producirendes und unterscheidendes Thun sich vollzieht, die also in ihrer Aeußerung nothwendig sich in sich unterscheidet und damit als in sich unterschiedene Einheit sich manifestirt. Dieses Sich-in-sich-Unterscheiden ist aber nothwendig Thun der unterscheidenden Thätigkeit, d. h. indem die Eine ursprüngliche Thätigkeit des absoluten Denkens thätig ist, besteht ihr Thun nothwendig darin, daß in ihr die unterscheidende Thätigkeit sich von der producirenden unterscheidet und letztere mit ihren Produkten zum Stoffe ihrer Thätigkeit macht.

Insofern ist für das absolute Denken das Seyn ein von

von jener seiner ursprünglichen Thätigkeit Gesetztes, ihre That. Denn Stoff (Seyn) wird es nur dadurch, daß diese Thätigkeit thätig ist, in That übergeht. Dieses Uebergehen ist indeß selbst ihr erstes ursprünglichstes Thun, und es ist nur die Folge oder Wirkung dieses Thuns, daß die unterscheidende Thätigkeit, indem sie sich von der producirenden unterscheidet, letztere und deren Produkte zum Stoffe ihres Unterscheidens macht. Das Seyn als dieser Stoff geht mithin nur als Folge oder Wirkung aus jenem ersten ursprünglichen Thun hervor, d. h. das Seyn ist die That dieses Thuns und insofern das von der Einen ursprünglichen Thätigkeit Gesetzte. Andrerseits aber ist das Seyn das absolute Denken insofern selbst, als es nicht nur die producirende Thätigkeit desselben mit ihren Produkten im Unterschiede von der unterscheidenden Thätigkeit ist, sondern auch die unterscheidende Thätigkeit selbst umfaßt, indem diese eben damit, daß sie von der producirenden und deren Produkten sich unterscheidet, sich selbst zum Stoffe ihres Thuns macht. Folglich ist das Seyn als Stoff der absoluten Denkthätigkeit schon an sich selbst unterschieden. Man kann es in diesem Unterschiede als objektives und subjektives Seyn bezeichnen. Denn sofern es die producirende Thätigkeit und deren Thun ist und somit durch jenen Akt der Einen ursprünglichen Thätigkeit des Absoluten als Stoff der unterscheidenden Thätigkeit gesetzt wird, ist es für letztere ein Gegebenes, Objektives. Sofern dagegen die unterscheidende Thätigkeit einerseits Eins mit der producirenden, andrerseits von letzterer sich unterscheidet, also selber Stoff ihres Thuns und somit selbst Seyn ist, ist letzteres für sie ein Subjektives, weil eben das Seyn ihrer selbst. —

Für unser Denken spaltet sich dieser Unterschied nothwendig weiter in den Unterschied des ideellen und reellen Seyns. Auch für unser Denken ist zunächst das subjektive Seyn das Seyn seiner selbst als unterscheidender Thätigkeit, das objektive der gegebene Stoff, den unsere unterscheidende Denkthätigkeit an der producirenden und deren Produkten hat. Aber einerseits werden diese Produkte ursprünglich von unserer Denkthätigkeit nicht selbständig und allein (schöpferisch), sondern nur unter Mitwirkung eines andern Seyns erzeugt, das als mitwirkend im Akte der Produktion und in den Produkten selbst sich uns kund giebt. Dieß andre, von unserm Denken und dessen Gedanken unabhän-

gige, ihm selbständig gegenüberstehende Seyn unterscheidet unsere Denkthätigkeit von unseren Gedanken, und damit wird es für sie zum reellen, unsere Gedanke zum ideellen Seyn. Andrerseits ist unser eignes Denken, sofern es für unsere unterscheidende Thätigkeit Stoff, aber an sich (seiner Natur nach) schon bestimmter Stoff ist, mithin auch nur gemäß dieser Bestimmtheit, durch Nachunterscheiden, von ihr unterschieden, aufgefaßt und zum Bewußtseyn gebracht werden kann, für unser Bewußtseyn ebenfalls reelles Seyn. Denn indem es gemäß seiner Bestimmtheit aufgefaßt wird, wirkt es zu dieser Auffassung in ähnlicher Art mit wie das objektive reelle Seyn zur Produktion unserer Perceptionen und Wahrnehmungen der Dinge. So als reell-subjektives Seyn wird es aber wiederum durch unser unterscheidendes Denken von unserer Auffassung, in der es uns zum Bewußtseyn kommt, unterschieden, und damit tritt diese als ideell-subjektives Seyn ihm gegenüber.

Ist sonach das Seyn begrifflich schon an sich selbst unterschieden, so folgt, daß auch alles Seyende in Beziehung auf das Seyn, das ihm zukommt, unterschieden seyn muß, indem ihm entweder subjektives oder objektives, und für uns entweder ideell- oder-reell subjektives, ideell- oder reell-objektives Seyn zukommt. Insofern, aber auch nur insofern, ist der Begriff des Seyns, als des Stoffes der unterscheidenden Thätigkeit, zugleich Kategorie. Denn indem die unterscheidende Thätigkeit diesen Stoff unterscheidet und damit Seyendes neben Seyendem setzt, so kann sie, weil der Stoff an sich selbst schon unterschieden ist, auch das Seyende nur als subjektiv- oder objektiv-, ideell- oder reell-Seyendes setzen, d. h. sie muß es als unterschieden gerade in Beziehung auf das, was jedes als Seyendes ist, setzen, also die Seyenden in Beziehung auf ihr Seyn, gemäß dem Begriffe des Seyns unterscheiden. —

§. 22. Das Seyn als der Stoff der unterscheidenden Thätigkeit ist nur, indem es von ihr unterschieden und damit als Seyendes gesetzt wird. Die unterscheidende Thätigkeit kann aber ihrem Wesen nach Unterschiede am Seyn und damit Seyendes nur setzen, indem sie zugleich das Seyende als Seyendes, also gerade in seinem Seyn, von andrem Seyenden unterscheidet und damit jedes als relativ Nichtseyendes setzt. Nur sofern das

Seyende als Seyendes zugleich relativ Nichtseyendes ist oder sofern es als Seyendes mit sich selbst als relativ Nichtseyendem identisch gesetzt wird, ist und wird es unterschieden. Darin besteht das Unterscheiden seinem Wesen und Begriffe nach; so vollzieht es sich gemäß dem Gesetze der Identität und des Widerspruchs. Eben damit aber wird jedes Seyende als Eines oder als eine Einheit, weil eben als mit sich identisch gesetzt: seine Einheit ist nur sein Seyn selbst, sofern es zugleich relatives Nichtseyn ist, und umgekehrt sein relatives Nichtseyn sofern es zugleich Seyn ist. Nur darum ist es eine Einheit, weil es in sich selbst diese beiden Momente zur Einheit zusammenfaßt. Eben darum aber ist diese keine einfache Identität, keine Einerleiheit. Denn sein Seyn ist, wie schon gezeigt, keineswegs schlechthin dasselbe mit seinem relativen Nichtseyn. Sein Seyn ist nur in Beziehung auf Andres relatives Nichtseyn, d. h. es ist nur Eins mit seinem relativen Nichtseyn, sofern es auf Andres bezogen, von Andrem unterschieden ist. An sich ist es Seyn, Gesetztes und resp. Gegebenes, Stoff der unterscheidenden Thätigkeit, also Positives, und als solches ist es vom relativen Nichtseyn unterschieden. Jene Einheit ist mithin eine Einheit relativ identischer, aber zugleich relativ unterschiedener Momente. Sie trägt mithin selbst den Unterschied in sich, ist also in sich unterschiedene (concrete) Einheit.

Jedes Seyende ist eine solche Einheit. Eben darum aber ist jedes als Eines, in seiner Einheit, von jedem andern Seyenden als Einem zugleich unterschieden. Denn als Seyendes, das in seinem positiven Seyn relativ identisch ist mit seinem relativen Nichtseyn, ist es Eines; und als dasselbe Seyende, Eine, dessen Seyn zugleich relatives Nichtseyn von Andrem ist, ist es nicht andres Seyendes, d. h. unterschieden von andrem Einen. Folglich sind alle Seyende als solche nothwendig unterschiedliche Einheiten. Die unterscheidende Thätigkeit muß mithin, indem sie Unterschiede am Seyn setzt, nicht nur jedes Seyende als eine Einheit setzen, sondern auch eben so nothwendig jedes Seyende als Einheit von jedem andern Seyenden als Einheit unterscheiden, weil sie eben sonst nicht unterschiedene Seyende (Einheiten) und mithin überhaupt nicht Seyende wären. Sie kann sie aber nur als unterschiedene Einheiten setzen, indem sie sie in Beziehung auf Einheit über-

haupt als das ihnen allen zukommende Allgemeine unterscheidet, d. h. die Einheit überhaupt, rein als solche, ist die nothwendige allgemeine Beziehung, in welcher die Seyenden, indem sie als unterschiedene Einheiten gesetzt werden, unterschieden werden müssen, also das allgemeine Worin der Unterschiedenheit und resp. Gleichheit derselben. Sie ist eben damit die allgemeine Unterscheidungsnorm, nach welcher die unterscheidende Thätigkeit, indem sie das Seyn überhaupt unterscheidet und somit unterschiedliche Seyende als eben so viele unterschiedliche Einheiten setzt, nothwendig verfährt. Der Begriff der Einheit ist mithin eben so nothwendig eine Kategorie als der Begriff des Seyns.

Die Erfahrung bestätigt dieß vollkommen. Wir können schlechthin nichts unterscheiden, ohne es zunächst (bewußt oder unbewußt) als ein Seyendes zu fassen, d. h. ohne es in Beziehung auf das Seyn, nach der Kategorie des Seyns, zu unterscheiden. Schon das allererste Unterscheiden des Kindes, das Unterscheiden seiner Empfindungen, involvirt nothwendig als ersten Akt der unterscheidenden Thätigkeit die Unterscheidung der Empfindungen von dem Empfindenden: denn eben damit werden sie erst Empfindungen, die von einander unterschieden werden können. Diese Unterscheidung aber setzt einen Unterschied an dem Seyn. Denn die Empfindungen wie das Empfindende (Selbst) sind beide gleichermaßen Seyn. Indem also jene von diesem unterschieden werden, wird das Seyn in sich unterschieden: die Empfindung wird als objektives Seyn, das empfindende Selbst als subjektives Seyn gesetzt. Dieß geschieht beim Kinde freilich ohne Bewußtseyn: die unterscheidende Denkthätigkeit ist ihrer Natur nach ganz von selbst thätig und bewirkt erst in ihrem Thun das Bewußtseyn; aber indem sie thätig ist, vollzieht sie nothwendig jenen Akt und zwar als nothwendig ersten Akt ihres Thuns. Das Kind hat nur Empfindungen, sofern sie an sich selbst schon von seinem empfindenden Selbst unterschieden sind, und es kann seine Empfindungen als den unmittelbaren Stoff seiner unterscheidenden Thätigkeit nur unterscheiden, sofern es dieselben von seinem empfindenden Selbst, von dem sie an sich schon unterschieden sind, nach-unterscheidet. Eben damit werden sie erst zum Stoff seiner unterscheidenden Thätigkeit: denn sein empfindendes Selbst ist zugleich das unterscheidende (denkende)

Selbst und umgekehrt. Indem es sodann weiter die Empfindungen von einander unterscheidet, faßt oder setzt es sie zunächst als zwei oder mehrere, d. h. es scheidet sie. Aber dieß Scheiden besteht nur darin, daß es die eine als nicht die andre faßt. Eben damit aber setzt es (wenn auch wiederum völlig unbewußt) jede als ein Seyendes, das in seinem Seyn zugleich relatives Nichtseyn der andern ist, und somit jede als eine Einheit, also alle als unterschiedliche Einheiten. Die Empfindungen können weder von ihrer subjektiven Seite als angenehme oder unangenehme ꝛc., noch von ihrer objektiven Seite als Empfindungen des Hellen, Dunklen, Glatten, Rauhen ꝛc. unterschieden werden, ohne daß sie als zwei oder mehrere und damit als Einheiten gefaßt werden. Eben so wenig kann ich zwei Dinge nach Qualität oder Quantität unterscheiden, ohne sie als zwei Dinge zu fassen. Indem ich sie als zwei Dinge fasse, habe ich sie aber bereits unterschieden. Denn die beiden Dinge als zwei fassen, heißt nur, jedes als Einheit vom andern als Einheit unterscheiden. Dieser Akt, obwohl mit dem Akte der Unterscheidung beider nach Qualität und Quantität unmittelbar verbunden, ist doch dem Gedanken nach insofern die Voraussetzung des letzteren, als die unterscheidende Thätigkeit nothwendig den Stoff erst scheiden oder schon Geschiedenes (Zweierlei) vor sich haben muß, um weitere Unterschiede an ihm setzen zu können. Ist also dieses Scheiden, wie gezeigt, selbst schon ein Unterscheiden, nämlich Unterscheiden nach der Kategorie der Einheit, so ist es in allem Unterscheiden derjenige Akt, der jeder anderweitigen Unterscheidung (nach Qualität, Quantität ꝛc.) implicite zu Grunde liegt oder mit jeder anderweitigen Unterscheidung als deren Bedingung (Voraussetzung) implicite mitvollzogen wird. —

Was ist nun die Einheit als Kategorie, der logische Begriff der Einheit? Da, wie gezeigt, die Einheit als reine, absolute Identität oder Indifferenz (Einerleiheit) schlechthin undenkbar ist, so ist damit diejenige Fassung des Begriffs, in welcher er der neueren Schelling-Hegelschen Speculation zu Grunde liegt, bereits zurückgewiesen (Vgl. oben S. 84 f.). Wollte man dagegen einwenden daß, wenn auch die absolute Identität, die All-Identität, undenkbar sey, doch ein Einfaches, Identisches neben anderm Einfachen im Sinne der alten Atomistik

oder der s. g. einfachen Substanzen (Molecülen) der neueren Naturwissenschaft sich sehr wohl denken lasse, so würde man damit nur beweisen, daß man unsere obige Erörterung nicht verstanden habe. Auch ein schlechthin Einfaches ist in der That undenkbar. Denn es kann nur ein (einzelnes) Einfaches seyn im Unterschiede von Andrem. Ist es aber von Andrem unterschieden, so ist es eben damit eine Einheit, die in sich unterschieden ist, weil sie die Einheit seines Seyns mit seinem relativen Nichtseyn ist. Von Identität im Sinne reiner Einfachheit oder Einerleiheit kann mithin nie und nirgend die Rede seyn. Als Identität im Unterschiede von der Einheit kann vielmehr — auch nach dem gemeinen Bewußtseyn und Sprachgebrauche — nur diejenige Unterschiedslosigkeit bezeichnet werden, die entsteht, wenn der Unterschied zwischen zwei concreten Einheiten (Seienden) sich aufhebt oder als aufgehoben gedacht wird, so daß jede mit der andern oder beide mit einer dritten concreten Einheit identisch, Eines und Dasselbe werden. (So z. B. ist A mit A identisch, wenn ich davon abstrahire, daß ich dasselbige A nicht doppelt denken kann, ohne beide im intelligibeln Raum meiner Vorstellungen außereinander zu halten, wenn ich also diesen räumlichen Unterschied als aufgehoben fasse. So sind zwei Dreiecke congruent, identisch, sich gegenseitig deckend, wenn sie dieselbe Größe ihrer Linien und Winkel haben und ich wiederum davon abstrahire, daß ich sie als zwei nur denken kann, sofern ich sie räumlich (im intelligiblen Raume) unterscheide. So sind Hydrogen und Oxygen nicht nur von einander, sondern auch von Wasser unterschieden; nachdem sie aber chemisch geeinigt worden, ist ihr Unterschied vom Wasser aufgehoben, sie sind dasselbige, was Wasser. Von der Identität in diesem Sinne ist wiederum noch die Gleichheit zu unterscheiden: sie ist, wie schon bemerkt, da vorhanden, wo zwei concrete Einheiten nicht völlig, sondern nur in irgend einer Beziehung mit einander oder mit einem Dritten identisch gedacht werden, wo also z. B. zwei Dinge verschiedene Größe, aber Eine und dieselbe Qualität haben.

Die Einheit ist mithin die Voraussetzung der Identität wie der Gleichheit. Unter ihr versteht Jeder, der exakt spricht, nur ein Seyendes oder Gedachtes, das den Unterschied in sich trägt, d. h. sie ist das zwei oder mehrere, rela-

tiv identische und zugleich relativ unterschiedene Momente (seyen sie bloße Bestimmtheiten oder selbst Seyende, Etwas) in sich Befassende. Das ist sie zunächst dem gemeinen Bewußtseyn und Sprachgebrauche nach: nur da redet man von Einheit, wo Unterschiedenes dergestalt zusammen, in oder mit einander ist, daß es als Ein Seyendes von andrem Seyenden unterschieden wird. Das ist sie aber auch ihrem logischen Begriffe nach. Denn als derjenige Begriff, dem gemäß und vermittelst dessen jedes Seyende als Eines gesetzt und von andrem als Einem unterschieden wird, somit als Das, was allem Seyenden, sofern es Eines ist, also allem Einen als solchem zukommt, ist sie das in allem Einen Eine und Identische, es bestimmende Allgemeine. Das ist aber in allem Seyenden sein positives Seyn als relativ identisch mit seinem relativen Nichtseyn, d. h. als relativ identisch mit einem zugleich von ihm Unterschiedenen: eben darin und nur darin besteht die seyende Sich-selber-Gleichheit oder Identität jedes Seyenden mit sich (§. 4.). Diese Einheit ist es gerade, die man als die s. g. reine Identität bezeichnet hat. Hätte man sich klar gemacht, was man damit aussagt, so würde man erkannt haben, daß gerade sie nothwendig schon den Unterschied in sich trägt.

Ist sonach die Einheit ihrem kategorischen Begriffe nach das in allen Einheiten Eine und Identische, sie bestimmende Allgemeine, und besteht dieß Allgemeine darin, daß jedes Eine in seinem positiven Seyn relativ identisch ist mit seinem relativen Nichtseyn, so fällt der Begriff der Einheit — zwar nicht mit dem Begriffe des Seyns, wohl aber — mit dem Begriffe des Seyenden insofern zusammen, als das in allem Einen Identische zugleich auch das in allem Seyenden Identische ist. Denn jedes Seyende ist nur Seyendes, weil und sofern es in seinem positiven Seyn zugleich relatives Nichtseyn von Andrem ist. Der Begriff der Einheit ist aber zugleich vom Begriff des Seyenden unterschieden. Denn alles Seyende, weil es eben nur das durch die unterscheidende Thätigkeit bereits unterschiedene Seyn ist, ist zugleich seinem Begriffe nach Stoff der unterscheidenden Thätigkeit. Diesen Stoff kann letztere nur unterscheiden, indem sie ihn zunächst gemäß der Kategorie der Einheit unterscheidet. Eben damit erhält jedes Seyende die Bestimmtheit, eine Einheit zu seyn. Denn

mit jedem Unterschiede wird eine Bestimmtheit gesetzt, Unterscheiden ist Bestimmen. Einheit und Seyendes sind mithin begrifflich ganz so unterschieden wie die Bestimmtheit und der Stoff, dessen Bestimmtheit sie ist. Eben darum aber sind sie begrifflich auch ganz so untrennbar Eins wie der Stoff und seine Bestimmtheit. Denn der Stoff ist nur unterschiedlicher Stoff, das Seyende als solches ist nur Seyendes, sofern das Seyn unterschieden und damit unterschiedlich Seyendes gesetzt wird. Eben damit aber wird jedes Seyende als Eines gesetzt und von andrem unterschieden. Das Seyende ist mithin nur Seyendes, in und mit seiner Bestimmtheit, Eines zu seyn. Einheit und Seyendes bilden sonach begrifflich wiederum eine in sich unterschiedene Einheit, ein In- und Miteinander relativ identischer und zugleich relativ unterschiedener Momente (Begriffe).

So als relativ identisch mit dem Seyenden ist die Einheit das An-sich-seyn oder das Selbstseyn des Seyenden, d. h. sie ist das Seyende selbst, sofern es mit sich identisch, also auf sich bezogen ist oder sich auf sich selbst bezieht, und resp. in dieser Beziehung auf sich gedacht, also von seiner Unterschiedenheit und damit von seiner Beziehung zu Andrem abgesehen wird. Was jedes Seyende an sich selbst ist, das ist es als auf sich bezogen oder für sich betrachtet; und was es in dieser Isolirung von Andrem ist, das ist es an sich selbst. Selbst- oder Ansich-seyn und Identität mit sich im angegebenen Sinne sind nur zwei verschiedene Bezeichnungen desselben Begriffs. Und wiederum ist das Ansichseyn dasselbe mit dem unmittelbaren Fürsichseyn jedes Seyenden. Denn als auf sich Bezogenes oder sich auf sich Beziehendes ist jedes Seyende zugleich für sich; in seinem Ansichseyn gedacht, wird es zugleich für sich gedacht, weil es nur an sich ist und an sich gedacht werden kann, sofern es als Eines, mit-sich-Identisches, sich zugleich negativ verhält gegen seine eigne Beziehung auf Andres. Eben diese Negativität gegen seine eigne Beziehung auf Andres ist sein unmittelbares Fürsichseyn, unmittelbar, weil eo ipso damit gesetzt, daß das Seyende als Seyendes, Eines, gesetzt wird. Und diese Negativität beruht wiederum nur darauf, daß jedes Seyende als solches in sich unterschieden ist, nämlich in sich als Eines, Auf-sich Bezogenes, und in sich als Unterschiedenes und damit auf-Andres-Bezogenes, also darauf, daß jedes Seyende nur darum mit sich iden-

tisch, also auch nur darum auf sich bezogen und resp. beziehbar, kurz nur darum ein An-sich-Seyendes ist, weil und sofern sein relatives Nichtseyn (sein Unterschiedenseyn von Andrem) immanentes Moment seiner selbst und seiner Einheit ist. —

§. 23. Daraus folgt, daß das Fürsich- und Ansichseyn jedes Seyenden nur ein relatives ist. Es giebt kein ausschließliches Ansich- und Fürsichseyn, d. h. kein Seyendes bezieht sich bloß und rein auf sich. Denn jedes Seyende ist nur Seyendes in seiner Unterschiedenheit von andrem Seyenden und damit in seiner Beziehung auf Andres. Ja es ist nur an sich und resp. für sich und kann nur als an sich und für sich seyend gedacht werden, weil und sofern es von Andrem unterschieden ist. Denn nur kraft dieser seiner Unterschiedenheit von allem Andren ist es zugleich ein relativ Isolirtes (Einziges), und nur kraft dieser seiner Isolirtheit ist es für sich und kann für sich gedacht werden.

Jedes Seyende ist mithin als Seyendes wie als Eines auf Andres bezogen. Und zwar wird es nicht etwa durch eine von ihm verschiedene Thätigkeit auf Andres bezogen, so daß die Beziehung nur in diese fiele, sondern indem es als Seyendes, Eines gesetzt wird, ist es zugleich als ein auf Andres Bezogenes gesetzt, d. h. sein Bezogenseyn auf Andres gehört eben so nothwendig zu ihm selbst als Seyendem wie sein Bezogenseyn auf sich selbst, wie sein Fürsich- und Ansichseyn.

Damit aber ist nur gesagt, daß wie die Einheit, so auch die Unterschiedenheit begrifflich eine Kategorie ist, und daß wie die Einheit ihrem kategorischen Begriffe nach mit dem Ansich- und Fürsichseyn des Seyenden, so der Unterschied mit dem Andersseyn und Seyn-für-Andres relativ identisch ist. Denn zuvörderst ist jedes Seyende nur auf Andres bezogen oder bezieht sich auf Andres, weil und sofern es von Andrem unterschieden ist oder sich von Andrem unterscheidet. Die Beziehung auf Andres hat begrifflich den Begriff des Unterschieds zur Voraussetzung. Nun können aber durch einen einzigen, Einen und selbigen Unterschied nur zwei Seyende unterschieden seyn, weil nur durch Unterscheiden das Seyn geschieden wird, also auch nur so viel Scheidungen gesetzt werden können, als Unterschiede gesetzt werden. Wäre z. B. A zwei Fuß, B drei Fuß lang, und wäre dieß der einzige Unterschied im All

(im Seyn), so könnte es auch nur diese beiden Seyenden geben. Denn C, D, E...., wären nur C, D, E...., sofern sie unterschieden wären; gäbe es aber nur jenen Einen Unterschied, wären sie also durch denselben Einen Unterschied, wie A und B, unterschieden, so würden sie mit A und B so gewiß in völlige Einerleiheit zusammenfallen, so gewiß zwei congruente Dreiecke nur zwei sind, so lange ich sie im intelligibeln Raum meiner Gedanken auseinanderhalte, d. h. räumlich unterscheide, dagegen sofort aufhören zwei zu seyn und schlechthin in Eins zusammengehen, sobald ich diesen räumlichen Unterschied aufhebe. Soll es also viele unterschiedene d. h. unterschiedlich unterschiedene, mannichfaltige Seyende geben oder giebt es deren, so muß das Seyn durch mannichfaltige Unterschiede unterschieden seyn: die unterscheidende Thätigkeit muß mannichfaltige Unterschiede setzen. Aber sie kann nur mannichfaltige Unterschiede setzen, indem sie dieselben in Beziehung auf den Unterschied überhaupt von einander unterscheidet, d. h. der Unterschied überhaupt, die Unterschiedenheit schlechtweg, ist die nothwendige allgemeine Beziehung, in welcher die Unterschiede und resp. die Seyenden, indem sie als mannichfaltige gesetzt werden, unterschieden werden müssen, also das allgemeine Worin ihrer mannichfaltigen Unterschiedenheit. Er ist eben damit dasjenige, das allem Mannichfaltigen zukommt, in allem das Eine und Identische ist. Er ist endlich die allgemeine Norm der unterscheidenden Thätigkeit, nach welcher letztere, indem sie das Seyn in mannichfaltig Seyendes unterscheidet, nothwendig verfährt, weil sie nur Mannichfaltiges setzen kann, indem sie unterschiedliche Unterschiede setzt, also es in Beziehung auf Unterschiedenheit unterscheidet, d. h. der Unterschied überhaupt, seinem formalen allgemeinen Begriffe nach, ist nothwendig Kategorie.

Die Unterschiedenheit rein als solche, das in allem Unterschiedenen Eine und Identische, besteht aber, wie gezeigt, darin, daß jedes Unterschiedene (Seyende) als solches relatives Nichtseyn ist, d. h. in Beziehung auf dasjenige, von dem es unterschieden ist, also in Beziehung auf Andres steht und in dieser Beziehung Nichtseyn ist. Der Unterschied überhaupt involvirt mithin die Beziehung der Unterschiedenen auf einander, und ist andrerseits selbst relatives Nichtseyn, weil eben das Nichtseyn der Unterschiedenen in ihrer Beziehung auf einander. Aber

er ist, wie ebenfalls schon dargethan worden, nur relatives Nichtseyn, also keineswegs Nichtseyn schlechthin, sondern vielmehr Nichtseyn, das relativ zugleich Seyn ist. Wie jedes Unterschiedene als solches nothwendig bezogen auf Andres und in dieser Beziehung Nichtseyendes ist, eben so nothwendig ist jedes Unterschiedene als Unterschiedenes zugleich Seyendes, weil es nur als Unterschiedenes gesetzt wird, indem das Seyn geschieden und damit unterschiedlich Seyendes gesetzt wird. Der Unterschied überhaupt ist mithin Nichtseyn am Seyn, in Einheit mit dem Seyn, jedoch mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß das Nichtseyn keineswegs (wie Hegel will) an sich zugleich Seyn noch das Seyn an sich Nichtseyn sey, sondern daß das Bindemittel (die Einheit) zwischen beiden nur in der Beziehung, in der Relativität besteht, welche zum Momente des Seyns wird und es zum Bezogenseyn macht, indem das Seyn von der unterscheidenden Thätigkeit unterschieden und damit unterschiedlich Seyendes wird. Insofern ist also der Unterschied selbst eine Einheit: denn als das relative Nichtseyn ist er Nichtseyn, das relativ zugleich Seyn ist, d. h. das relative Nichtseyn ist selbst Einheit von Seyn und Nichtseyn. Damit ist indeß nur gesagt, was oben deducirt wurde, daß jedes Unterschiedene als solches zugleich Eines, eine Einheit sey: also muß auch die Unterschiedenheit selbst eine Einheit seyn. Eben so nothwendig aber ist die Unterschiedenheit von der Einheit begrifflich unterschieden. Denn die Einheit als Kategorie, der Begriff der Einheit, ist, wie gezeigt, die Einheit des positiven (stofflichen) Seyns jedes Seyenden mit seinem relativen Nichtseyn oder das diese beiden relativ identischen und zugleich relativ unterschiedenen Momente Befassende. Der Unterschied dagegen ist begrifflich das relative Nichseyn jedes Seyenden, mithin Moment der Einheit, welches nur insofern selbst wieder eine Einheit ist, als das relative Nichtseyn eben jene in seiner Relativität liegende Einheit von Seyn und Nichtseyn ist. Folglich sind die Einheit und der Unterschied dadurch unterschieden, daß die Einheit das relative Nichtseyn, welches der Unterschied ist, selbst befaßt, der Unterschied dagegen an sich nur das relative Nichtseyn und nur als solches zugleich relative Einheit von Seyn und Nichtseyn d. h. mit der Einheit relativ Eins, Moment derselben ist.

Sonach ist der Unterschied überhaupt zwar ebenfalls eine

Einheit, aber eine von der Einheit zugleich unterschiedene Einheit, d. h. Unterschiedenheit und Einheit, weil sie sich gegenseitig fordern, weil sie nur zusammen, in Beziehung auf einander, seyn und gedacht werden können, sind selbst relativ identisch und relativ unterschieden. Der Unterschied sofern er an sich das relative Nichtseyn jedes unterschiedenen und nur in dieser Relativität des Nichtseyns, worin er selbst besteht, zugleich die Einheit von Seyn und Nichtseyn ist, involvirt die Einheit. Und die Einheit, sofern sie die Einheit der relativ unterschiedenen Momente des positiven Seyns und relativen Nichtseyns jedes Einen ist, involvirt ihrerseits den Unterschied. Einheit und Unterschied bedingen sich gegenseitig. Denn die Einheit ist nur, sofern das Seyn unterschieden wird, also sofern der Unterschied ist; und der Unterschied, das relative Nichtseyn der Seyenden, ist nur sofern jedes Seyende Eines (in sich geschlossen) ist und damit allen übrigen gegenübersteht, also sofern die Einheit ist. Das was sich gegenseitig involvirt, bedingt, voraussetzt, ist aber trotz seiner Unterschiedenheit nothwendig zugleich relativ identisch.

Der Unterschied überhaupt ist aber auch noch in einem andern Sinne relativ-identisch mit der Einheit. Trägt nämlich alles Seyende in seiner Positivität als von der unterscheidenden Thätigkeit unterschiedener Stoff den Unterschied an sich, so ist auch der Unterschied ganz eben so, wie die Einheit, eine allgemeine Bestimmtheit alles Seyenden, welche mit dem Seyenden (als Stoffe) ganz eben so eine in sich unterschiedene Einheit bildet, wie die Einheit als Bestimmtheit des Seyenden. Denn das Seyende ist wiederum nur Seyendes, unterschiedener Stoff, in und mit seiner Unterschiedenheit. Unterschiedenheit aber ist Bestimmtheit, mit jedem Unterschiede wird eine Bestimmtheit gesetzt: so viel Unterschiede, soviel Bestimmtheiten. Mithin ist der Unterschied, obwohl eine andre Bestimmtheit als die Einheit, doch als Bestimmtheit überhaupt dasselbe, was die Einheit. Er ist eine andre Bestimmtheit. Denn während die Einheit als Bestimmtheit des Seyenden das Selbst- oder Ansichseyn jedes Seyenden ist, ist die Unterschiedenheit als Bestimmtheit desselben vielmehr begrifflich das Andersseyn. Jedes Seyende ist als unterschieden von Andrem unmittelbar nicht auf sich, sondern auf Andres bezogen, selbst ein

Andersseyendes, ein Andres als die Andern. Jedem Seyenden kommt demnach mit der Unterschiedenheit als Bestimmtheit das Andersseyn zu, d. h. letzteres ist begrifflich das in allem Seyenden Eine und Identische, Allgemeine, das darin besteht, daß jedes Seyende den Unterschied als Bestimmtheit an sich trägt. Eben damit ist zugleich jedes Seyende für das andre. Denn ein Andres, ein Unterschiedenes, ist es nur in seinem Bezogenseyn auf Andres. Das auf Andres Bezogene ist aber nicht schlechthin und rein für sich, sondern für das Andre, auf das es bezogen ist oder sich bezieht: alle Seyenden sind kraft ihrer Unterschiedenheit von einander zugleich für einander. Die Unterschiedenheit als Andersseyn ist mithin begrifflich zugleich Seyn-für-Andres oder Füreinander-seyn der Seyenden.

Resümiren wir, so haben wir mit der Begriffsbestimmung der Einheit und der Unterschiedenheit als Kategorieen zugleich die Kategorieen des Ansich- oder Selbstseyns und des Andersseyns oder Seyns-für-Andres gewonnen. Diese Begriffe bewähren sich als Kategorieen auch in der Erfahrung. Denn alles Seyende (sey es objektiv- oder subjektiv-, reell- oder ideell-Seyendes) ist nach Einheit und Unterschiedenheit, Selbstseyn und Andersseyn, Ansichseyn und Seyn für Andres unterschieden, und wird nothwendig von uns nach Einheit und Unterschiedenheit 2c. unterschieden, um überhaupt aufgefaßt werden zu können.

Anmerk. Indem wir Unterschiedenheit, Andersseyn und Seyn-für-Andres für Kategorieen erklären, scheint es, als müßten wir entweder die Anwendung dieser Kategorieen auf das Absolute und dessen Auffassung leugnen, oder die Idee des Absoluten, als unvereinbar mit diesen Kategorieen und also mit den Bedingungen aller Auffassung und Gedankenbildung, gänzlich fallen lassen. Denn das Absolute, gemäß jenen Kategorieen aufgefaßt und damit als ein von Andrem Unterschiedenes, für-Andres-Seyendes, also Relatives, nicht-Absolutes bestimmt, scheint eine contradictio in adjecto und somit undenkbar zu seyn. Dieß scheint indeß nur so. Gewiß dagegen ist, daß das Absolute in der That schlechthin undenkbar wäre, wenn es seinem Wesen nach von nichts Andrem unterschieden seyn und werden könnte: denn damit wäre es die undenkbare absolute Identität oder Indifferenz (Einerleiheit). Es hilft nichts, das Absolute mit Hegel als in sich unterschieden zu fassen. Denn damit denkt man nur die Unterschiede

oder Momente im Absoluten als unterschieden, nicht aber das Absolute selbst, welches nach Hegels Auffassung immer nur die absolute Identität seiner Momente und mithin als diese Identität von letzteren nicht zu unterscheiden, also ununterscheidbar (undenkbar) ist. Oder was dasselbe ist, man unterscheidet damit nur das Absolute als Ganzes (als Einheit) von seinen Theilen, nicht aber als Ganzes von einem andern Ganzen; damit aber faßt man das Absolute nicht als bestimmtes Ganzes, sondern als Ganzes bleibt es völlig unbestimmt und unbestimmbar, weil von keinem andern Ganzen unterschieden und unterscheidbar, d. h. als Ganzes ist es schlechthin undenkbar. Allein das Absolute ist keineswegs ununterscheidbar. Es ist vielmehr nothwendig zuvörderst nach der Kategorie des Seyns, als Seyendes, von allem andern Seyenden dadurch unterschieden, daß es, indem es durch seine unterscheidende Denkthätigkeit sich als Seyendes von andrem Seyenden unterscheidet, eben damit alles andre Seyende als solches setzt, daß es also als Seyendes das Setzende, alles Andre das Gesetzte ist. Denn alles Seyende ist zunächst nur dadurch, daß das Absolute als absolutes Denken selbst das Seyn (der absolute Stoff seiner unterscheidenden Thätigkeit) ist. Nur indem die unterscheidende Denkthätigkeit des Absoluten dieses Seyn und damit sich selbst von der producirenden Denkthätigkeit wie diese von ihren Produkten und weiter die Produkte von einander wie das in ihnen Gedachte vom Gedanken unterscheidet, entsteht unterschiedlich Seyendes. Denn eben damit setzt und faßt die unterscheidende Denkthätigkeit sich selbst als subjektiv-Seyendes, die producirende Denkthätigkeit und deren Produkte als objektiv-Seyendes, und weiter diese wie ihre eignen Produkte als gesetztes Seyendes, das producirende wie ihre eigne Thätigkeit als setzendes Seyendes. Damit unterscheidet sie indeß das Absolute als das Seyn nur in sich selbst; es ist die Selbstunterscheidung des Absoluten in sich, welche in und mit der Vollziehung jener Einen ursprünglichen Thätigkeit, die das Absolute selbst ist, sich vollzieht und somit keineswegs die Einheit des Absoluten aufhebt, sondern vielmehr dieselbe als Einheit setzt, indem eben damit das Absolute als in sich unterschiedene (nämlich als producirende und unterscheidende) Thätigkeit und somit als in sich unterschiedene Einheit sich setzt. Die unterscheidende Thätigkeit ist selbst Moment dieser Einheit, kann also auch nur innerhalb derselben sich vollziehen, indem sie nur innerhalb derselben sich selbst von der producirenden Thätigkeit unterscheidet und damit nicht nur die letztere mit deren Produkten sondern auch sich selber als Stoff ihres Thuns, als Seyn setzt. Indem sie nun aber dieses Seyn unterscheidet und damit unterschiedlich Seyendes setzt, unter-

scheidet sie die Seyenden nothwendig zugleich nach den Kategorieen der Einheit und des Unterschieds. Denn indem sie sich selbst als unterscheidende Thätigkeit von der producirenden Thätigkeit unterscheidet, setzt sie sich selbst als Seyendes und damit als eine Einheit und die producirende Thätigkeit als ein andres Seyendes und eine andre Einheit. Dasselbe geschieht, indem sie sich selbst von ihren eignen Thaten und die producirende Thätigkeit von deren Producten wie die Produkte wiederum von einander unterscheidet. Unterschiedene Seyende, unterschiedene Einheiten kann sie aber, wie gezeigt, nur setzen, indem sie die Seyenden nach Einheit und Unterschiedenheit, und damit nach Selbstseyn und Andersseyn, Seyn-an-sich und Seyn-für-Andres unterscheidet. Schon für das Sich-in-sich-Unterscheiden des Absoluten gelten mithin nothwendig die Kategorieen der Unterschiedenheit, des Andersseyns und Seyns-für-Andres.

Aber das Absolute unterscheidet sich nicht nur nothwendig in sich selbst, sondern eben so nothwendig von einem Andern, das es nicht selbst ist und das es eben damit denkt und setzt, indem es sich von ihm unterscheidet. Denn das Absolute ist nur, was es ist, absolutes Denken, und kann von uns nur als absolutes Denken gefaßt werden, sofern es sich selbst als solches faßt, d. h. sofern es Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ist. Selbstbewußtseyn aber ist, für uns wenigstens, undenkbar ohne jene Selbstunterscheidung von einem Andern. Das Absolute, weil und sofern es Selbstbewußtseyn ist, unterscheidet mithin nothwendig den Gedanken seiner selbst von seinen andern Gedanken, in denen es ein Andres als es selbst denkt. Indem nun demgemäß das Absolute sich als in sich unterschiedene Einheit seiner selbst von diesem Andern unterscheidet, wendet es nothwendig wiederum nicht nur die Kategorieen der Einheit, des Selbst- und Ansichseyns, sondern auch die Kategorieen der Unterschiedenheit, des Andersseyns und Seyns-für-Andres an. Denn da es in sich unterschiedene Einheit ist, setzt es nothwendig mannichfaltige Unterschiede zwischen sich und dem Andern. Und indem es das Andre als solches setzt, setzt es zugleich sich selbst als ein Andres als das Andre, mithin sich selbst als ein Andersseyendes. Und eben damit endlich setzt es sich in Beziehung zu dem Andern, als ein für-Andres-Seyendes. Aber dieß Andre, auf das es sich bezieht, ist als unterschieden vom Absoluten, nothwendig nicht absolut, also nicht unbedingt, nicht unabhängig und selbständig, sondern an sich das schlechthin Abhängige, Unselbständige, Relative, weil es eben nur als gesetzt vom Absoluten, also überhaupt nur ist, sofern und indem das Absolute ist. Es ist mithin an sich nur Beziehung oder Bezogenseyn auf das Absolute. Ist aber dieß das Ansich des vom Absoluten Unterschiedenen

eben als Unterschiedenen, als Andern, so leuchtet von selbst ein, daß das Absolute, indem es auf dieß Andre sich bezieht, eben damit zugleich auf sich selbst sich bezieht. Das Absolute unterscheidet sich mithin gerade nach der Kategorie des Seyns-für-Andres (der Unterschiedenheit) dadurch von dem Andren, daß es in seinem Seyn für das Andre zugleich für sich ist, daß also gerade in seiner Relativität seine Absolutheit, in seinem Andersseyn sein absolutes Selbstseyn, in seinem Seyn-für-Andres sein absolutes An- und für-sich-Seyn sich manifestirt. Das Andre (Weltliche) dagegen ist gerade umgekehrt in seinem An-sich-seyn nur für das Absolute, und somit in seinem Seyn für-Andres nicht zugleich für sich. Es ist vielmehr nur, was es ist, nämlich ein Andres als das Absolute, sofern es ein nur Relatives, auf das Absolute Bezogenes ist. In diesem Bezogenseyn also besteht gerade sein Selbstseyn, das, was es, zufolge seiner Unterschiedenheit vom Absoluten, an sich ist, also auch Das, was es für sich selbst betrachtet (abgesehen vom Absoluten) ist. Folglich ist es, für sich selbst betrachtet, kein Für-sich-Seyendes, sondern für das Absolute, während das Absolute nicht nur in seinem Selbstseyn, sondern auch in seinem Seyn-für-Andres, also absolut für sich ist.

§. 24. Sind die Seyenden nach Einheit und Unterschiedenheit, Selbstseyn und Andersseyn, Seyn-an-sich und Seyn-für-Andres unterschieden, so folgt, daß sie zugleich dem Raume nach unterschieden sind. Denn jedes Seyende als solches ist nicht ein schlechthin Selbstseyendes, das nur sich auf sich bezöge, nur für sich wäre, sondern als Selbstseyendes ist es zugleich für Andres, auf Andres bezogen, weil es überhaupt nur Seyendes ist, sofern es von anderm Seyenden unterschieden ist. Somit ist jedes nur ein Selbstseyendes, sofern die Andern als Selbstseyende sind. Eben damit ist jedes Seyende als Selbstseyendes nur neben den andern. Denn die Präposition Neben drückt aus, daß das Seyende, dem sie vorgesetzt wird, zwar Eines, für sich und insofern relativ selbständig, aber nicht für sich allein, sondern mit anderen unmittelbar zusammen ist, ohne doch mit ihnen Eins oder geeinigt zu seyn (womit es aufhören würde ein Selbstseyendes zu seyn). Das allgemeine Nebeneinander der Seyenden ist begrifflich der Raum.

Der Raum ist nicht, wie Kant will, eine reine Anschauung, sondern ein Begriff. Denn er befaßt mannichfaltige Räume unter sich, indem jedes Seyende nothwendig dadurch vom andern

unterschieden ist, daß es neben andern Seyenden als das Andre sich befindet. Mithin nimmt jedes Seyende einen andern, unterschiedenen und somit bestimmten Raum, einen Ort, ein, d. h. es giebt unterschiedliche, einzelne Räume; und das in ihnen allen Eine und Identische, ihnen allen Gemeine, also der Begriff des Raums, ist das Neben-Anderm-Seyn überhaupt, mithin, da jedes Seyende zugleich ein Andres ist, das Neben-einander-Seyn. Damit ergiebt sich zugleich, daß der Begriff des Raumes nothwendig eine Kategorie ist. Denn unterschiedliche Räume können als unterschiedliche nur gesetzt und resp. aufgefaßt werden, sofern die Seyenden durch die unterscheidende Thätigkeit in Beziehung auf den Raum von einander unterschieden werden. Der Räum überhaupt ist mithin der den gesetzten einzelnen Räumen vorauszusetzende allgemeine Beziehungs- und resp. Vergleichungspunkt der unterscheidenden Thätigkeit, mithin auch die Norm nach der sie verfährt, mittelst deren sie einzelne Räume setzt und eben damit, daß sie sie von einander unterscheidet, bestimmt. Wie also jede Kategorie, so ist auch der Begriff des Raums zugleich das die einzelnen Räume mittelbar bestimmende Allgemeine.

Der s. g. reine Raum, d. h. der Raum, abgesehen vom Seyn und allem Seyenden, als „eine unendliche gegebene Größe" oder als leere gränzenlose Ausdehnung oder gar als „schlechthin Leeres" gefaßt, ist allerdings kein Begriff, aber auch keine Anschauung, sondern eine Fiktion, eine Illusion, ein Etwas, das man sich vorzustellen wähnt, aber in Wahrheit nicht vorstellt. Denn das schlechthin Leere, das angeblich gedacht werden muß, wenn auch von allem Seyn und Seyenden abstrahirt wird, ist eben so undenkbar wie das reine schlechthinnige Nichts, weil es offenbar selbst nichts andres als das reine Nichts ist. (Vgl. meine Schrift „üb. Princ. u. Methode der Hegelschen Philos." Halle 1841. S. 85 f.) Und die unendliche extensive Größe*) oder was dasselbe ist, die gränzenlose Ausdehnung als gegeben, als seyend, also als ein unendliches Ausgedehntseyn gedacht, ist nichts Andres als das sogenannte reine unter-

*) Wird der Raum als eine „unendliche gegebene Größe" vorgestellt, wie Kant will, so kann diese Größe offenbar nur als extensive Größe gedacht werden.

schiedslose (abstrakte) Seyn selbst, das wiederum nichts ist als die reine unterschiedslose absolute Identität (Einerleiheit), mithin eben so undenkbar als letztere. Soll das angeblich gränzenlose Ausgedehntseyn gedacht werden, so muß das Denken es nothwendig als Gedachtes von sich (dem Denken) unterscheiden. Damit aber faßt es nothwendig das Gedachte und sich selbst als unterschiedlich Seyendes und damit als Nebeneinanderseyendes, mithin das unbegränzte Ausgedehntseyn weder als unbegränzt noch als das alles Seyende befassende, sondern vielmehr als ein Neben-Andrem-Seyendes, folglich nicht als das, als was es vermeintlich gedacht wird. Also ist der Gedanke des reinen Raums undenkbar, weil er als das, als was er in Worten bezeichnet oder vermeintlich gedacht wird, in Wahrheit nicht gedacht wird und nicht gedacht werden kann. Und doch kann der reine Raum nur als Gedanke existiren: daß er realiter existire, hat wenigstens noch Niemand behauptet und kann Niemand behaupten, weil es eine augenfällige Absurdität ist. Er ist in der That eine bloße Abstraktion, die es aber zu keinem Resultate bringt, d. h. der Inhalt des Gedankens ist das abstrahirende Denken selbst und resp. das, wovon es abstrahirt. Denn angeblich kommen wir zum Gedanken des reinen Raums dadurch, daß wir jedes Seyende als ein Ausgedehntes fassen, aber zugleich von der bestimmten Ausdehnung jedes Seyenden und damit vom Seyenden selbst absehen, womit wir angeblich die reine, leere, nach allen Dimensionen unbegränzte Ausdehnung übrig behalten. Aber zunächst dreht man sich mit diesen Worten im Kreise herum. Denn die bestimmte Ausdehnung eines Seyenden wird wiederum nur definirt als bestimmte Raumerfüllung, setzt also den Begriff des Raums voraus. Jedenfalls bleibt mit der Ausführung jener Abstraktion nicht der Gedanke der reinen unbegränzten Ausdehnung übrig, sondern indem von der bestimmten Ausdehnung jedes Seyenden abstrahirt wird, wird von der Ausdehnung überhaupt abstrahirt, so daß in der That nur das abstrahirende Denken selber übrig bleibt. Denn die Ausdehnung ist nur Ausdehnung und als Ausdehnung denkbar, sofern Seyendes ist und gedacht wird, das sich ausdehnt oder ausgedehnt ist, weil sie eben nur der Umfang oder die Umgränzung des Seyenden ist, — sofern dieselbe also zugleich vom Seyenden selbst unterschieden und von ihm erfüllt gedacht wird. Nun können wir zwar von diesem Erfüllt-

seyn abstrahiren. Aber indem wir dieß thun, verschwindet der Begriff der Ausdehnung und wir behalten nur den Gedanken der leeren Umgränzung übrig, die als solche offenbar ebensowenig der reine gränzenlose Raum ist als Kants unendliche gegebene „Größe.“ Beide, die leere Umgränzung als bloßer Umfang wie die angeblich unendliche Größe, fallen vielmehr unter den Begriff der Quantität, und diese mit dem Raume zu identificiren, ist eine augenfällige Begriffsverwechselung. —

Soll im Begriffe des reinen Raums das Moment der Unbegränztheit und der Ausdehnung stehen bleiben, so kann er nur gefaßt werden als Bewegung der Ausdehnung, d. h. als reine, unbestimmte, unbegränzte Bewegung, als Bewegung ohne bestimmte Richtung. Diese kann zwar in ihrer Unbestimmtheit als nach allen Richtungen hin sich erstreckende (ausdehnende) Bewegung bezeichnet werden; eben damit aber involvirt sie den Widerspruch, daß überhaupt Richtungen gedacht werden, die nur denkbar sind, sofern der Raum nicht als jene Bewegung, sondern als das allgemeine Nebeneinander der Seyenden, welches unterschiedliche Räume (Orte) unter sich befaßt, gedacht wird. Denn die Richtung ist nur Bewegung von einem Punkte (Orte) zu einem andern Punkte im Raume, möge sie wirklich vollzogen oder nur als möglich gedacht werden: unterschiedliche (mehrere — alle) Richtungen sind mithin nur unterschiedliche Bewegungen zwischen unterschiedlichen Punkten im Raume. Wollte man daher auch die reine Ausdehnung als unbegränzte, nach allen Richtungen gehende Bewegung fassen, so würde sie doch wiederum nicht der Begriff des Raums seyn, sondern diesen Begriff voraussetzen. Außerdem ist eine solche Bewegung nicht Eine, sich selber gleiche, unterschiedslose, sondern in Wahrheit die Mannichfaltigkeit aller unterschiedlichen Bewegungen, deren so viele möglich sind, als es Seyende (und damit Oerter im Raume) giebt. Endlich ist die Bewegung in's Gränzenlose eben so undenkbar als das Gränzenlose selbst. Dieß ist eine allgemein anerkannte Thatsache: jeder, der auf sein Denken reflektirt, wird finden, daß er, indem er das Gränzenlose zu denken versucht, in der That nur ein begränztes Seyendes denkt, aber zugleich die Gränzen desselben nach allen Seiten hin immer weiter ausdehnt, immer weiter auseinanderrückt, bis sie so weit entfernt sind, daß er sie gleichsam

mit dem inneren Blicke nicht mehr erreichen kann. Nichtsdestoweniger muß er die Gränzen als Zielpunkte des Blicks immer festhalten, sie verschwinden keineswegs, und die Bewegung geht mithin weder in's Gränzenlose noch ist sie selbst gränzenlos, sondern eben nur jenes beständige Hinausschieben der Gränzen, wobei aber die Gränzen bleiben. Versuchen wir die Gränzen wirklich wegzudenken, so werden wir augenblicklich inne, daß wir damit aufhören würden zu denken, d. h. daß der Gedanke des Gränzenlosen unmöglich ist. Der Grund davon liegt wiederum darin, daß wir der Natur des Denkens nach nur in Unterschieden, nur Unterschiedenes zu denken vermögen, das Unterschiedene aber als solches, wie wir im Folgenden zeigen werden, nothwendig ein Begränztes ist.

Hegel faßt den Raum richtig als das allgemeine Nebeneinander der Seyenden. Aber er beschränkt den Begriff fälschlich auf die Sphäre der Natur, auf das materielle Seyn. Hiergegen hat Kant Recht, wenn er behauptet, daß wir schlechthin nichts zu denken vermögen ohne es im Raume zu denken, d. h. daß auch alles Gedachte, alle unsere Gedanken wie unser Denken selbst im Raume sind und nur als im Raume seyend gedacht werden können. Denn indem wir die Seyenden als unterschieden fassen, fassen wir sie, wie gezeigt, nothwendig als neben einanderseyende, und mithin jedes als Moment oder Glied des allgemeinen Nebeneinander, d. h., jedes als im Raume seyend. Seyendes ist aber nicht nur jedes Ding, sondern auch jeder Gedanke und unser Denken selbst, sofern es ein von Andrem Unterschiedenes ist. Mithin müssen wir auch unser Denken und unsere Gedanken wie alles Gedachte, indem wir es denken (unterscheiden), als im Raum seyend denken. Sofern wir dann aber unser Denken und unsere Gedanken wiederum von den reellen Dingen unterscheiden, unterscheiden wir allerdings zugleich das Nebeneinander der Dinge von dem Nebeneinander unserer Gedanken und unsers Denkens, und somit einen reellen und einen ideellen oder intelligibeln Raum. Aber dieser Unterschied trifft gar nicht den formal allgemeinen Begriff des Raumes. Der reelle wie der ideelle Raum ist vielmehr nur Raum, sofern jener wie dieser das allgemeine Nebeneinander von Seyenden ist, d. h. der Begriff ist in beiden derselbe: ob die Seyenden reell oder ideell

Seyende, Dinge oder Gedanken sind, ist für den Begriff ganz gleichgültig.

Trendelenburg läßt den Raum, den ideellen wie den reellen, durch die Bewegung entstehen. Allein ist der Raum in Wahrheit nur als das allgemeine Nebeneinander der Seyenden zu fassen, so hat er offenbar keine unmittelbare Beziehung zur Bewegung im eigentlichen Sinne. Die räumliche Bewegung, die Ortsveränderung, muß freilich im Raume vor sich gehen; aber ob es Bewegung im Raume, räumliche Anziehung, räumliche Abstoßung 2c. giebt, hängt gar nicht vom Begriffe des Raums, sondern vom Begriffe der Seyenden (Dinge oder Gedanken) ab. Wenn der Mathematiker sagt: „denke dir zwei Punkte und ziehe zwischen ihnen eine gerade Linie" 2c., so setzt er zunächst voraus, daß ich mir einen leeren Raum denke. Diese Voraussetzung widerspricht nicht unsrer Behauptung. Denn ein leerer Raum ist keineswegs der abstrakte gränzenlose Raum, sondern eine Umgränzung, von deren Erfülltseyn durch Seyendes ich abstrahire; der Gedanke eines leeren Raums ist also selbst nur ein Gedanke neben andern Gedanken, also selbst nur im intelligibeln Raume meines Denkens. Der Mathematiker setzt ferner voraus, daß mein Denken Bewegung ist und darum das Ziehen einer Linie in dem gedachten leeren Raum sich zu denken vermag. Denn dieß Ziehen ist nur ein Punkt, der als bewegt oder sich bewegend gedacht wird, und ein solcher Punkt kann nur gedacht werden, indem das Denken ihn selbst zugleich bewegt: das Ziehen der Linie in dem gedachten leeren Raume ist nur die vom Denken vollzogene Bewegung des vorgestellten Punktes oder, was dasselbe ist, der Vorstellung des Punktes. Ist dieß Alles möglich, so ist das Postulat des Mathematikers vollkommen ausführbar. Aber ob es möglich sey, hängt offenbar nicht vom Begriff des intelligibeln Raums, sondern von der Natur des Denkens und seiner Thätigkeit ab. Dasselbe gilt eben so offenbar auch vom reellen Raume, d. h. auch die Bewegung im reellen Raume kann nur stattfinden, sofern die Dinge ihrer Natur nach beweglich sind, sey es daß sie alle sich selbst und resp. einander bewegen oder daß einige von andern bewegt werden. Sind alle Seyenden (Dinge wie Gedanken) in Bewegung, so folgt allerdings, daß der Raum selber in Bewegung ist. Denn der Raum als das allgemeine Nebeneinander der Seyenden, befaßt eben so viele einzelne

Räume in sich, als es Seyende giebt. Wären also alle Seyenden in Bewegung, so würde eine allgemeine Ortsveränderung statt finden: alle Oerter würden andre. Damit aber würde der Raum als die Totalität der Oerter selber in sich verändert, und da die Veränderung Bewegung ist, so wäre der Raum in sich selbst in Bewegung. Nun sind aber in der That alle Seyende bewegt und resp. sich bewegend, weil, wie sich sogleich zeigen wird, alle Seyende als solche unterschiedlich thätig sind, Thätigkeit aber, als vollzogen im Raume, nothwendig als Ortsveränderung oder räumliche Bewegung sich äußert, da Thätigkeit rein als solche und Bewegung rein als solche wie oben gezeigt worden, in Eins zusammenfallen. Insofern also steht der Raum allerdings in Beziehung zur Bewegung, keineswegs aber entsteht er durch die Bewegung.

Aus jener Beziehung des Raums zur Bewegung ergiebt sich indeß allein, daß und warum der Raum oder richtiger ausgedrückt, die räumliche Bewegung, nur drei Dimensionen haben kann. Um dieß darzulegen, müssen wir uns zunächst über den Begriff der Dimension verständigen. Giebt es im Raume Bewegung, so kann sie so viele unterschiedene Richtungen haben als es Oerter oder Punkte (Seyende) im Raume giebt. Denn die Richtung ist, wie bemerkt, die Bewegung von Einem Punkte aus zu Einem andern hin. Eben damit ist sie bestimmte Bewegung, bestimmt durch den Punkt, auf den sie hingeht; und als solche zugleich nothwendig unveränderbar dieselbe, stetige Bewegung: denn die veränderbare Bewegung, die dahin und dorthin geht, ist als solche entweder überhaupt keine bestimmte oder eine durch mehr als Einen Punkt bestimmte Bewegung. Jede Richtung ist mithin nothwendig eine gerade Linie. Giebt es nun viele unterschiedliche Richtungen, so muß es eine Beziehung oder Beziehungen geben, worin sie unterschieden sind. Dieses Worin ihrer Unterschiedenheit ist begrifflich die Dimension. Die Dimension ist selbst nur Richtung, aber eine allgemeine Richtung, die als solche eine Mehrheit (Mannichfaltigkeit) von Richtungen unter sich befaßt, weil sie das in ihnen Eine und Identische, ihnen allen Gemeine ist, durch welches sie alle auf dieselbe gleiche Weise von einer Mehrheit anderer Richtungen unterschieden sind. So z. B. können wir uns eine große Anzahl von Linien denken, welche eine Fläche in den

verschiedensten Winkeln schneiden; insofern sind sie selbst unter einander verschieden; zugleich aber sind sie darin alle gleich, daß sie sämmtlich die Fläche schneiden: dieß ihnen allen Gemeine, relativ Identische, ist die Dimension, die ihnen zukommt und sie alle unter sich befaßt. Daß es nun nothwendig drei Dimensionen, nicht mehr und nicht weniger, giebt, d. h. daß alle möglichen Richtungen nothwendig in drei solchen allgemeinen Beziehungen von einander unterschieden sind, liegt darin, daß jede Richtung als solche nothwendig begränzt ist: denn sie ist nur Richtung als Bewegung von einem Punkte nach einem andern Punkte hin. Sind sie aber alle begränzt, so bilden sie zusammengenommen nothwendig eine All=Begränzung, eine Begränzung in allen Richtungen. Eine solche Allbegränzung, entstanden durch die Bewegung innerhalb aller Gränzpunkte der verschiedenen Richtungen, ist aber Das, was man einen mathematischen Körper nennt. Allein der mathematische Körper entsteht auch schon durch die Bewegung innerhalb der Gränzen von nur drei verschiedenen Richtungen. Denn er entsteht, wenn ich mir eine Bewegung denke, welche zunächst von einem Punkte zu einem andern geht, womit eine gerade Linie gegeben ist, welche demnächst diese gegebene Linie als Ein Ganzes nach einem Punkte außer ihr fortbewegt, womit eine Fläche sich bildet, und welche endlich wiederum diese Fläche selbst nach einem Punkte außer ihr hinbewegt, — womit der mathematische Körper gegeben ist. Entsteht sonach jene Allbegränzung auch durch eine Bewegung nach nur drei verschiedenen Richtungen hin, so folgt von selbst, daß alle übrigen Richtungen, die innerhalb der Allbegränzung möglich sind und in ihrer Totalität letztere selbst bilden, unter jene drei Richtungen sich wie das Einzelne unter sein Allgemeines müssen subsumiren lassen, d. h. daß jene 3 Richtungen Dimensionen sind, und daß es, weil unter sie alle übrigen Richtungen sich subsumiren lassen, nur drei unterschiedene Dimensionen geben kann. —

Aus unserer Auffassung des Raumbegriffs erhellet endlich, in welchem Sinne Trendelenburg andrerseits Recht hat, wenn er behauptet, daß der ideelle wie reelle Raum die Bewegung voraussetze. Er setzt allerdings die Bewegung voraus, weil das Nebeneinander der Seyenden ihre Unterschiedenheit und damit die Thätigkeit des Unterscheidens voraussetzt, diese aber Bewe-

gung im **allgemeinen** Sinne des Worts ist. **Unser Gedanke** dieses allgemeinen Nebeneinander involvirt außerdem noch insofern die Bewegung, als unsere unterscheidende Denkthätigkeit wie die Natur unsers Denkens überhaupt, eine beschränkte, weil durch die Mitwirkung des reellen Seyns bedingt ist. Sie vermag daher nicht **alle** Seyende auf Einmal von einander, noch auch nur viele von vielen, sondern zunächst nur Eines von einem Andern und weiter eine beschränkte Mehrheit von einer andern zu unterscheiden, d. h. unser Denken ist seiner Natur nach ein discursives. Indem es also die Seyenden in ihrem allgemeinen Nebeneinander nothwendig als unterschiedene und in ihrer Unterschiedenheit zur Einheit des allgemeinen Nebeneinander zusammen faßt, so kann es dieß nur dadurch, daß es zugleich ihre Mannichfaltigkeit durchläuft oder im Unterscheiden von Einem Seyenden zum andern fortgeht. All' unser Zusammenfassen von Unterschiedenen zur Einheit involvirt ein solches Durchlaufen der Mannichfaltigkeit, wie die Einheit die Mannichfaltigkeit involvirt. —

**Anmerk.** Indem wir den formal allgemeinen Begriff des Raums für eine Kategorie erklären, so drängt sich wiederum von selbst die Frage auf, ob diese Kategorie auch auf das **Absolute** anwendbar sey. Wir müssen von unsern Prämissen aus die Frage bejahen. Denn das Absolute kann nur als Absolutes gedacht werden und ist mithin (für uns) nur Absolutes, sofern es von Anderm, das als solches nicht absolut ist, unterschieden ist und wird. Eben damit aber ist es Seyendes neben andrem Seyenden, also auch zugleich gedacht als Glied des allgemeinen Nebeneinander der Seyenden, d. h. als im Raume seyend. Zugleich aber ist es **in Beziehung auf den Raum**, also nach der Kategorie des Raums, von allem Andren (Weltlichen) unterschieden. Denn das Andre ist nur, sofern das Absolute sich von ihm unterscheidet und es damit setzt; es ist nur als vom Absoluten Gedachtes, das die Bestimmtheit hat, nicht Absolutes, schlechthin Relatives zu seyn. Insofern ist der Raum selbst vom Absoluten erst damit gesetzt, daß es Sich von jenem Andrem unterscheidet. Damit setzt zwar das Absolute zugleich sich selbst in den Raum, indem es sich als Seyendes neben andrem Seyenden setzt. Zugleich aber ist der Raum umgekehrt im Absoluten gesetzt, und also das Absolute das den Raum in sich Tragende, Befassende. Denn indem das absolute Denken sich von seinen Gedanken und dem in ihnen Gedachten unterscheidet, tritt zwar das Ge-

dachte ihm gegenüber, aber nicht aus dem absoluten Denken heraus, sondern wird ihm zugleich mit dem Gedanken nur immanent gegenständlich. Indem das Absolute sich als Seyendes von andrem Seyenden unterscheidet, besteht der damit von ihm gesetzte Unterschied zugleich darin, daß alles andre Seyende nur neben Andrem und mithin im Raume ist, das Absolute dagegen als Seyendes, in seinem Selbst- und Ansichseyn, in welchem es eben das absolute Denken ist, alles Andersseyende und damit sich selbst als Andersseyendes immanent vor sich hat, also in sich befaßt, also auch den Raum als das allgemeine Nebeneinander der unterschiedenen Seyenden in sich trägt. Dasselbe folgt daraus, daß das Absolute, indem es sich von Anderm unterscheidet und damit sich auf Andres bezieht, doch zugleich, wie schon gezeigt, implicite nur auf sich selbst sich bezieht. Denn der Raum als das allgemeine Nebeneinander der Seyenden ist, wie gezeigt, nur darum nothwendig, weil jedes Seyende als solches in seinem Selbstseyn zugleich auf die andern bezogen, also nur mit den andern zusammen ist. Bezieht also das Absolute in seiner Beziehung auf Andres zugleich sich auf sich selbst, so ist es auch in seinem Neben-Anderm-seyn zugleich nur neben sich selbst, — das heißt die räumliche Unterschiedenheit und damit der Raum selbst fällt in das Absolute. Sonach ergiebt sich, daß das Absolute in Beziehung auf den Raum (kategorisch) dadurch von allem Andern unterschieden ist, daß es zwar einerseits, sofern es ein Andres als die Andern ist, selbst im Raume ist, andrerseits aber, sofern es Sich als ein solches Andres und die Andern selbst nur durch seine Selbstunterscheidung von ihnen setzt, zugleich den Raum in sich befaßt, und insofern unräumlich, weil an keinem bestimmten Raume (Orte) ist.

§. 25. Das Seyn als der allgemeine Stoff der unterscheidenden Thätigkeit ist, wie gezeigt, für das absolute wie für das menschliche Denken einerseits die producirende Denkthätigkeit und deren Thun, andrerseits die unterscheidende Denkthätigkeit selbst, sofern sie sich von der producirenden und deren Produkten wie von ihren eignen Thaten unterscheidet (§. 21). Dieser Stoff wird für das absolute Denken eben damit zum Stoffe, daß es als die Eine ursprüngliche Denkthätigkeit, indem es thätig ist, sich als producirende und als unterscheidende Thätigkeit setzt, indem damit die unterscheidende Thätigkeit sich von der producirenden unterscheidet. Mit diesem Unterschied ist aber das Seyn nicht nur, wie gezeigt, eo ipso schon in ein subjekti-

ves und objektives unterschieden, sondern auch ein Unterschied zwischen der unterscheidenden und producirenden Thätigkeit gesetzt. Dieser Unterschied besteht darin, daß die producirende Thätigkeit nur Produkte hervorbringen kann, sofern dieselben durch die unterscheidende Thätigkeit von einander wie von der sie producirenden Thätigkeit selbst unterschieden werden, die unterscheidende Thätigkeit dagegen ihrerseits nur thätig seyn kann, sofern sie an der producirenden Thätigkeit und deren zu unterscheidenden Produkten einen Stoff ihres Thuns hat. Indem also die unterscheidende Thätigkeit jenen Unterschied zwischen ihr und der producirenden setzt, unterscheidet sie Thätigkeit von Thätigkeit, und eben damit nothwendig das Thun beider von ihren Thaten. Denn nur in der Art, wie beide Thätigkeiten sich vollziehen, also in ihrem Thun und ihren Thaten, besteht der Unterschied zwischen beiden.

Auch unser Denken kann, wie gezeigt, seine Gedanken nur unterscheiden, indem es sie implicite als Gedanken von sich selbst (dem Denken) unterscheidet, d. h. indem es sie implicite, wenn auch unbewußt, als seine Thaten von sich als Thätigkeit und eben damit wiederum implicite sich als unterscheidende Thätigkeit von sich als producirender Thätigkeit unterscheidet. Auch für unser Denken sind mithin seine Gedanken überhaupt nur vorhanden, sofern es sich in sich als unterscheidende Thätigkeit von der producirenden unterscheidet. Damit unterscheidet es ebenfalls Thätigkeit von Thätigkeit und das Thun beider von ihren Thaten. Und wenn es dann weiter zur Unterscheidung der reellen Dinge, die zur Erzeugung seiner Gedanken mitwirken, und damit zur Auffassung des reellen Seyns als solchen fortgeht, so vermag es auch diese Unterscheidung nur dadurch zu vollziehen, daß es wiederum implicite, wenn auch unbewußt, die reellen Dinge als mitwirkende Thätigkeiten von seinen Empfindungen und Perceptionen als deren Thaten unterscheidet. Es vermag endlich gemäß dem logischen Gesetze der Causalität auch die reellen Dinge selbst als realiter unterschiedene nur zu fassen, indem es sie implicite zugleich als Thaten einer sie unterscheidenden reellen Thätigkeit faßt. Mithin vermag unser Denken das Seyn überhaupt nur als unterschiedlich Seyendes zu fassen oder was dasselbe ist, Seyendes von Seyendem nur zu unterscheiden, sofern es zugleich implicite (wenn auch anfänglich

unbewußt) die Seyenden als Thätigkeiten faßt und damit weiter das Thun derselben von ihren Thaten unterscheidet. Das reell Seyende ist schon darum nothwendig Thätigkeit, weil wir Kunde von ihm haben oder weil wir es als reell denken, d. h. weil es auf unsere Sinne irgend wie einwirkt, mit unserm Denken zur Erzeugung der Perceptionen zusammenwirkt. Aber auch unsere Gedanken, obwohl Thaten unsers Denkens, sind nothwendig zugleich Thätigkeiten, weil jede That, wie sich sogleich zeigen wird, ihrem Begriffe nach an sich zugleich Thätigkeit ist. Als solche bewähren sich unsere Gedanken auch in der Erfahrung: wir haben Vorstellungen, die, sobald sie in unser Bewußtseyn treten, uns im innersten Selbst auf's Tiefste bewegen, aufregen, erschüttern. Was von diesen gilt, muß, wenn es der Begriff fordert, von allen angenommen werden, gesetzt auch daß wir von vielen keine Einwirkung auf unser Denken (Ich) verspüren.

Sonach ergiebt sich, daß in und mit dem Setzen von unterschiedlich Seyendem, die Seyenden nothwendig zugleich als Thätigkeiten von einander und damit ihr Thun von ihren Thaten unterschieden werden. Eben damit aber werden sie nach Thun und That unterschieden. Denn Thätigkeiten können nur unterschieden seyn, sofern ihr Thun und ihre Thaten unterschieden sind oder als unterschieden gesetzt (aufgefaßt) werden, weil jede Thätigkeit überhaupt nur Thätigkeit ist als Uebergehen von Thun in That, d. h. sofern durch die unterscheidende Thätigkeit Thun und That unterschieden werden (Vgl. oben S. 11.). Soll sie also von einer andern Thätigkeit unterschieden werden, so kann dieß nur in Beziehung auf ihr Thun und ihre Thaten geschehen. Mithin sind für die Unterscheidung der Thätigkeiten von einander Thun und That die allgemeinen Beziehungs- und resp. Vergleichungspunkte, in denen Thätigkeiten auf einander bezogen werden müssen, um als unterschiedene gesetzt und resp. aufgefaßt werden zu können, also das allgemeine Worin ihrer Unterschiedenheit, also auch die allgemeinen Normen, nach welchen die unterscheidende Thätigkeit verfahren muß, um Thätigkeit von Thätigkeit unterscheiden zu können, — sie sind Kategorieen.

Unsere nächste Aufgabe würde demnach seyn, diese kategorischen Begriffe näher zu erörtern. Wir haben indeß schon in der Einleitung (a. O.) von ihnen gehandelt, und dargethan, daß

Thun und That begrifflich selbst schon die unterscheidende Thätigkeit voraussetzen, indem ohne den Unterschied beider von einem Uebergehen des Thuns in That nicht die Rede seyn könne, mithin ohne ihn die Thätigkeit nicht dieses Uebergehen, sondern dasselbe was die reine Bewegung seyn würde. Wo kommt nun aber dieser Unterschied her, wie kann ihn die unterscheidende Thätigkeit setzen? Wir antworten: dieser Unterschied ist schon eben damit gesetzt, daß die unterscheidende Thätigkeit das Seyn überhaupt unterscheidet und unterschiedlich Seyendes setzt. Denn einerseits unterscheidet sie damit zugleich gemäß dem Gesetze der Causalität sich selbst von den durch sie gesetzten Unterschieden und damit von dem unterschiedlich-Seyenden überhaupt, d. h. sie unterscheidet sich als Thätigkeit von ihrer That; und indem sie damit sich selbst zum Stoffe ihres Unterscheidens macht, selbst zum Seyn wird, tritt sie zugleich selbst als Seyendes andrem Seyenden gegenüber. Aber als Stoff, als Seyn hört sie nicht auf Thätigkeit zu seyn; auch als Seyendes, andrem Seyenden gegenüber, bleibt sie Thätigkeit. Indem sie also sich von ihrer That unterscheidet, wird nothwendig die That, weil eben von ihr (der Thätigkeit) unterschieden, als relative Unthätigkeit gesetzt: denn das Unterschiedene ist das relative Nichtseyn dessen, von dem es unterschieden ist; — d. h. indem die unterscheidende Thätigkeit sich von ihrer That unterscheidet und damit als Seyendes andrem Seyenden gegenübertritt, unterscheidet sie sich als positive Thätigkeit von relativer Unthätigkeit. Andrerseit ist jedes Seyende, sofern es ein von andren Unterschiedenes ist, damit zugleich in sich selbst unterschieden: jedes ist, wie gezeigt, die in sich unterschiedene Einheit seines positiven Seyns und relativen Nichtseyns, jedes ist ein positiv Seyendes und zugleich relativ Nichtseyendes. Ist also jedes Seyende als solches Thätigkeit, so ist es auch als Thätigkeit in sich unterschieden. An die Stelle des Ausdrucks: Seyn und Seyendes, der, — ganz abgesehen davon, ob das Seyn Thätigkeit, Bewegung sey oder nicht, — nur den Stoff der unterscheidenden Thätigkeit bezeichnet, tritt nunmehr, nachdem sich ergeben daß das Seyn und alles Seyende Thätigkeit ist, der Ausdruck Thätigkeit. Das Seyende als Thätigkeit ist mithin in sich unterschieden und zwar als positive Thätigkeit (Seyn) und relative Unthätigkeit (Nichtseyn). Aber wie das Nichtseyn jedes Sey-

enden nur relatives Nichtseyn, nur Nichtseyn, in Beziehung auf Andres, an sich Seyn ist, so ist auch die relative Unthätigkeit nur beziehungsweise Unthätigkeit, an sich Thätigkeit. Die positive Thätigkeit ist der Begriff des Thuns, die relative Unthätigkeit (Passivität) der Begriff der That. Daß jede That nur relative Unthätigkeit, an sich Thätigkeit ist, bestätigt auch die Erfahrung, indem wir überall sehen, daß jedes Etwas, jedes Ding, jeder Gedanke, obwohl That (Folge — Wirkung — Produkt) eines Andern, nur beziehungsweise unthätig, an sich dagegen thätig ist: selbst der Stein, der auf einem andern unbeweglich ruht, übt einen Druck und damit Thätigkeit aus.

§. 26. Sonach müssen wir behaupten: in jedem Seyenden, sofern es als solches Thätigkeit ist, ist sein Thun dasselbe was sein positives Seyn, aber sein positives Seyn als Anfang der That die das Seyende selbst ist; seine That dagegen dasselbe, was sein relatives Nichtseyn, aber als Ziel oder Ende des Thuns, das das Seyende selbst ist. Denn das Thun, sofern es noch nicht That und doch zugleich als Uebergehen in That auch schon That ist, ist die That in ihrem Anfang, der Anfang der That; und die That wiederum als das in relative Unthätigkeit, also in sein relatives Nichtseyn übergegangene Thun ist das Ende des Thuns: der Anfang ist begrifflich eben jene Einheit von Seyn und Nochnichtseyn, das Ende das in relatives Nichtseyn (Andersseyn) übergehende und resp. übergegangene Seyn. Ist also jedes Seyende Thätigkeit, Thätigkeit aber dasselbe was Bewegung, und somit jedes Seyende Bewegung in sich,*) die nur Uebergehen des Thuns in That seyn kann, so ist es eben damit Uebergehen seines positiven Seyns in relatives Nichtseyn. Relatives Nichtseyn aber ist jedes Seyende nur in und kraft seiner Unterschiedenheit von Andrem, und diese seine Unterschiedenheit als seine Bestimmtheit ist sein Andersseyn. Mithin ist jedes Seyende als Thätigkeit Uebergehen seines positiven Seyns in Andersseyn. Eben damit wird es zu dem, was bisher sein Un-

*) Denn die reine Bewegung, die Selbstbewegung, ist nicht räumliche Bewegung: letztere ist vielmehr, wie gezeigt, erst eine Folge der Thätigkeit als reiner Selbstbewegung.

terschied von Andrem war, d. h. es wird selbst andres. Denn indem sein positives Seyn in Andersseyn übergeht, wird auch sein Selbst- oder Ansichseyn anders, weil es nothwendig ebenfalls in Andersseyn übergeht und damit zum bloßen Momente des letztern wird, während bisher gerade umgekehrt das Ansichseyn des Seyenden sein relatives Nichtseyn und resp. Andersseyn zu seinem Momente hatte.

Daraus ergiebt sich zunächst ein logisch höchst wichtiges Resultat. Wir haben gesehen, daß Einheit und Unterschiedenheit selbst Kategorieen, daß also die Seyenden unterschiedliche Einheiten und unterschiedlich Unterschiedene (Mannichfaltige) sind. Ist nun alle Thätigkeit als Uebergehen von Thun in That nach dem Obigen ein Uebergehen von Seyn in Andersseyn, so folgt, daß wo das Seyende als Einheit oder die Einheit als solche thätig ist, sie eben damit in Andersseyn übergeht, somit aber zum Momente der Unterschiedlichkeit wird, in Unterschiedlichkeit sich aufhebt, das Seyende also unterschiedliches wird. Denn das Andersseyn der Einheit ist die Unterschiedlichkeit. Und wo umgekehrt die Seyenden als Unterschiedliches oder die Unterschiedlichkeit als solche thätig ist, gehen sie in Einheit über, werden zu Momenten der Einheit, also Eins. Denn das Andersseyn der Unterschiedlichkeit ist die Einheit. Kurz wie Einheit und Unterschiedlichkeit schon begrifflich, kategorisch, zu einander gehören, keine ohne die andere und jede Moment der andern ist, so gehen die mittelst ihrer gesetzten Einheit und Unterschiedlichkeit der Seyenden in und kraft der Thätigkeit der letztern in einander über.

Es ergiebt sich ferner: Thätigkeit als Uebergehen von Thun in That, von positivem Seyn in Andersseyn, ist begrifflich dasselbe was Veränderung, Anderswerden: das Seyende als Thätigkeit ist nothwendig ein Anderswerdendes, Sich-veränderndes; das Andersseyn, in das es übergeht, ist seine Veränderung. Aber nur sofern es als Seyendes selbst bloß Thätigkeit ist, d. h. sofern einerseits sein Seyn und seine Thätigkeit unterschiedslos Eins sind, und andrerseits seine Thätigkeit bloße Thätigkeit ist, ist jenes Uebergehen bloße Veränderung. Denn nur insofern geht im Thun die Thätigkeit selber in That, das positive Seyn selber in Andersseyn über. Ist dagegen das Seyende nicht bloße Thätigkeit, sondern entweder selbst zugleich unterschei-

dende Thätigkeit, die sich von ihrem Thun und ihren Thaten unterscheidet, oder von einer unterscheidenden Thätigkeit dergestalt bestimmt, daß sie von ihrem Thun und ihrer That unterschieden wird, so ist jenes Uebergehen kein bloßes Anderswerden, sondern das Werden eines Andern, Werden im engern eigentlichen Sinne (Entstehen und resp. Vergehen). Denn eben damit, daß die Thätigkeit, indem sie aus Thun in That übergeht, zugleich von der That und damit von ihrem Thun sich unterscheidet oder als unterschieden gesetzt (gedacht) wird, bleibt sie, indem sie die That setzt, zugleich der That unterschiedlich gegenüber; ihre That tritt damit als ein von ihr unterschiedenes Neues, das bisher noch nicht da war, in's Daseyn. Dasselbe findet statt, wenn unterschiedliche Seyende dadurch, daß sie sich verändern, zu concreter Einheit zusammengehen, was nothwendig geschieht, wo durch ihr Anderswerden die Unterschiedenheit, die bisher zwischen ihnen bestand, sich aufhebt und damit zum bloßen (immanenten) Momente ihrer Einheit wird. Die concrete in sich unterschiedene Einheit, die damit entsteht, ist ihren unterschiedlichen Momenten gegenüber ebenfalls ein Neues, das bisher nicht da war, sondern durch jenes Anderswerden der Seyenden erst in's Daseyn tritt*). Daseyendes aber ist jedes Seyende, sofern es durch ein Werden vermittelt, ein Gewordenes ist, d. h. Daseyn ist begrifflich durch Werden vermitteltes Seyn, Gewordenseyn.

Sonach erhellet: sind Thun und That die kategorischen Begriffe, nach denen das Seyn als Thätigkeit, die Seyenden als Thätige nothwendig unterschieden sind und resp. unterschieden werden müssen, so sind eben damit auch Verändern und Veränderung, Werden und Daseyn Kategorieen. Die Erfahrung bestätigt dieß vollkommen. Indem wir ein Seyendes, sey es Ding oder Gedanke, als thätig fassen, unterscheiden wir nothwendig nicht nur sein Thun von dem, was es thut, sondern auch es

---

*) Hydrogen und Oxygen verbinden sich zu Wasser, d. h. sie gehen in Andersseyn über und in diesem Anderswerden hebt sich der Unterschied, der zwischen ihnen bestand, auf. Eben damit gehen sie zu concreter, in sich unterschiedener Einheit zusammen, die als solche ein Neues ist, das vor dem Anderswerden der beiden Elemente nicht existirte. Ob und welche Seyende in ihrem Anderswerden so zu concreter Einheit zusammengehen, hängt natürlich von der Beschaffenheit der Seyenden ab.

selbst nach Thun und That von andrem Seyenden (Thätigen); und eben damit fassen wir die That entweder als bloße Veränderung oder als ein Gewordenes, Neues, das Thun entweder als bloßes Verändern oder als Werden, aus dem ein Gewordenes, Neues hervorgeht, — d. h. wir unterscheiden das Seyende zugleich nach Verändern und Veränderung, nach Werden und Daseyn. Nur scheint es dem Sprachgebrauch zu widersprechen, jede Thätigkeit (z. B. des Nestbauenden Vogels, des Handwerkers, des Künstlers) als ein Werden, und umgekehrt jedes Werden (z. B. des Tages, der Wolken 2c.) als Thätigkeit zu bezeichnen. Das gemeine Bewußtseyn betrachtet das Werden mehr als ein Geschehen. Aber jedem Geschehen liegt doch nothwendig Thätigkeit (Bewegung) zu Grunde. Die Schwierigkeit, dem Sprachgebrauche und dem in ihm sich manifestirenden Gemeinbewußtseyn zu genügen, liegt nur darin, daß wir kein Wort haben, welches das der Bewegung, dem Werden und Verändern, dem Geschehen, dem Handeln und Wollen 2c. Gemeinsame, Allgemeine, ausdrückte. Wir haben zur Bezeichnung desselben den Ausdruck Thätigkeit gewählt und glauben damit dem Sprachgebrauche noch am wenigsten Gewalt angethan zu haben. Denn wenn wir den Tischler oder Schmidt fragen: was wird Das, was du da arbeitest, und wir erhalten die Antwort: es wird ein Tisch, ein Hufeisen, so bestätigt der gemeine Sprachgebrauch, daß jede (auch die selbstbewußte) Thätigkeit, die etwas Neues im obigen Sinne hervorbringt, ein Werden involvire, wenn auch wiederum verschiedene Arten des Werdens, verschiedene Formen des Thuns zu unterscheiden sind, — ein Unterschied, den wir keineswegs leugnen, sondern im Folgenden näher erörtern werden. Hier kam es uns zunächst nur darauf an, den schlechthin allgemeinen Begriff des Thuns und der That, der Veränderung, des Werdens und damit die Urkategorie, die allen weiteren Unterschiedsbestimmungen der Thätigkeit (nach Grund, Ursache, Substanz, Zweck 2c.) zu Grunde liegt, festzustellen.

Anmerk. 1. Die Begriffe des Werdens und der Veränderung haben, seitdem man versucht hat, sie zu fixiren, viel Verwirrung angerichtet. Hegel hat sie zuerst, soviel ich weiß, unter die Kategorieen aufgenommen. Er meinte, mit Hülfe seiner dialektischen Methode den Begriff des Werdens unmittelbar vom reinen Seyn aus, mit Umgehung des Begriffs der

Thätigkeit und resp. der (reinen) Bewegung, gewinnen zu können. Nach ihm soll das reine Seyn, sofern es sich als Dasselbe was das reine Nichts und doch zugleich als ein von letzerem — wenn auch „unsagbar" — Unterschiedenes ausweise, eben damit in Nichts „nicht sowohl übergehen, als übergegangen seyn", und eben so umgekehrt das Nichts in Seyn. Wir wollen die völlig unhaltbare und vielfach widerlegte Deduktion der angeblichen Identität von Seyn und Nichts, dieses todt geborene Kind der dialektischen Speculation, nicht noch einmal zu Grabe bringen. Wir bemerken nur, daß unter Hegels reinem Nichts offenbar die Negation oder das relative Nichtseyn sich verbirgt, welches überall gesetzt wird, wo die unterscheidende Thätigkeit wirksam ist: nur als Produkt der letzteren, d. h. als Bezeichnung des Unterschieds überhaupt, also als relatives Nichtseyn, hat das „reine" Nichts (das nicht zu verwechseln ist mit dem Nichts des gemeinen Sprachgebrauchs d. h. mit der Negation des einzelnen, bestimmten Etwas) einen Sinn. Wäre aber auch jene Deduktion Hegels vollkommen gültig, so leuchtet doch zur Evidenz ein, daß das reine Seyn, das in Nichts, wie das reine Nichts, das in Seyn übergeht, nothwendig Thätigkeit, Bewegung selbst ist oder in Thätigkeit, in Bewegung gesetzt werden muß; sonst kann vom Uebergehen des Seyns selbst und des Nichts selbst unmöglich die Rede seyn. In der That ist unmittelbar von selbst klar, daß Werden — wie man auch immer den Begriff fassen möge — Thätigkeit, Bewegung involvirt und voraussetzt. Indessen haben auch Andre, die von der Hegelschen Dialektik nichts wissen wollen, doch gemeint, daß man ohne den Gegensatz von Nichts und Seyn im Hegelschen Sinne, nicht zum Begriffe des Werdens gelangen könne. Sie berufen sich dabei, wie Hegel, auf die Erfahrung oder vielmehr auf den Sprachgebrauch und das gemeine Bewußtseyn. Wir sagen: es wird Tag, es wird Nacht ꝛc., und wollen damit ausdrücken: es sey Tag und zugleich noch nicht Tag. Also, schließt man, sey Werden die Einheit von Seyn und Nichtseyn als Uebergehen des Einen zum andern. Aber dieser Schluß übersieht ein einziges kleines Wort, das Wörtchen „noch": der Tag wird, heißt, es ist Tag und zugleich noch nicht Tag. Eben so ist der hervorbrechende Keim, der ein Baum wird, schon ein Baum und zugleich noch kein Baum. Dieß Wörtchen, in die Definition aufgenommen, verändert den Sinn derselben sehr wesentlich. Denn das Noch-nicht-seyn des Tages bedeutet keineswegs, daß der Tag schlechthin nicht ist, sondern daß er nur beziehungsweise nicht ist, nämlich in Beziehung auf die Zeit, auf den gegenwärtigen Augenblick. Das Noch-nicht-seyn, das im allem Werden liegt, ist mithin keineswegs reines Nichts, sondern relatives Nicht-

seyn, das Nichtseyn, das mit dem Unterschiede gesetzt ist. — Das Werden des Tages ist das Uebergehen der Nacht in ihr relatives Nichtseyn, das ihr selbst darum zukommt (inhärirt), weil sie nicht Tag, ein Andres als der Tag ist: indem sie aber in ihr eignes relatives Nichtseyn, in das Andersseyn ihrer selbst übergeht, geht sie in Tag über: denn das relative Nichtseyn der Nacht ist der Tag. Ueberall, wohin wir blicken, zeigt sich nicht nur das bloße Anderswerden, sondern auch das Werden im engern Sinne als dieses Uebergehen von positivem Seyn (Selbstseyn) in Andersseyn, nirgend als ein Uebergehen von Seyn in Nichts und Nichts in Seyn. Ein reines schlechthinniges Nichts, die reine Negation des Seyns selbst, giebt es nicht nur nicht, sondern es ist und bleibt schlechthin undenkbar.*) —

*) Lotze macht mir hier den Vorwurf der Inconsequenz, indem er bemerkt, daß, wenn ich behaupte, unser Denken vermöge nur in Unterschieden zu denken, daraus folgen würde, daß wir auch das Seyn nur im Unterschiede vom Nichts denken könnten, also neben dem Gedanken des Seyns auch den des Nichts haben müßten. Die bisherige Erörterung des Begriffs des Seyns wird bereits die Grundlosigkeit dieses Vorwurfs dargethan haben. Danach ist das Seyn rein als solches nur der Stoff der unterscheidenden Denkthätigkeit, dasjenige, was durch die unterscheidende Denkthätigkeit unterschieden wird, mag es nun Gedachtes, ideelles Seyn, oder reelles Seyn seyn. Eben damit aber wird das Seyn auch von der unterscheidenden Denkthätigkeit selbst unterschieden; dieses Sich-unterscheiden der letzteren von ihrem Stoffe ist der Ursprung des Gedankens des Seyns selbst. Es wird nur gedacht und vermag nur gedacht zu werden, indem es so von der unterscheidenden Denkthätigkeit und damit vom Denken unterschieden wird: ohne diesen Unterschied ist das Seyn schlechthin undenkbar. Und umgekehrt besteht der Unterschied zwischen Seyn und Denken nur darin, daß jenes der Stoff für die unterscheidende Thätigkeit, das Denken dagegen diese unterscheidende Thätigkeit selbst ist. Jeder andre Unterschied ist undenkbar oder involvirt den angegebenen als Voraussetzung. Denn worin er auch bestehen möge, indem er durch die unterscheidende Denkthätigkeit gesetzt, gedacht wird, wird damit das Seyn als das von ihr selbst Unterschiedene und mithin als das, was sie von sich unterscheidet, also als Stoff ihres Unterscheidens gedacht. Was das Seyn an sich sey, ohne vom Denken gedacht (unterschieden) zu werden, kann natürlich gar nicht in Frage kommen, da es sinnlos ist, nach dem zu fragen, von dem gar nicht die Rede seyn kann, oder was dasselbe ist, weil es ein sinnloser Widerspruch (bloße Rede ohne Sinn und Gedanken) ist, von einem Nichtgedachten zu reden. Freilich wird damit, daß Seyn und Denken unterschieden werden, das Seyn nur in sich, in Seyendes unterschieden. Denn das Denken, indem es vom Seyn unterschieden wird, ist damit selbst Stoff der unterscheidenden Thätigkeit, also Seyn. Aber da-

Ist nun aber alles Werden ein Uebergehen von Selbstseyn in Andersseyn, so leuchtet zugleich ein, daß das Werden im engern Sinne und das bloße Anderswerden insofern begrifflich dasselbe sind, als jedes Uebergehen in Andersseyn ist. Wir haben wiederum kein besondres Wort, welches dieses in beiden Eine und Identische, Allgemeine, speciell ausdrückte; wir können es nur als Werden im allgemeinen Sinne bezeichnen. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß beide gar nicht unterschieden wären: es ist eben so falsch, sie nur für Eins und dasselbe, als sie nur für verschieden zu erklären. Werden im engern Sinne setzt nothwendig eine unterscheidende Thätigkeit voraus, welche das Gewordene, die That, von dem wodurch oder woraus es wird, also von dem Thun, das in That übergeht, und damit von der Thätigkeit, deren That das Gewordene ist, unterscheidet. Werden ist kein bloßes Uebergehen von Thun in That, sondern zugleich Unterscheidung der That vom Thun und zwar so, daß diese Unterscheidung im Uebergehen selbst sich vollzieht und daher im Uebergegangenseyn (im Gewordenseyn) sich als vollzogen darstellt. So können wir von einem Werden der Pflanze nur sprechen, sofern wir das Samenkorn, aus dem sie wird, von der Pflanze, die da wird, d. h. die Thätigkeit von der That, unterscheiden: ohne diese Unterscheidung ist das Werden der Pflanze vielmehr ein bloßes Sichverändern des Samenkorns. Eben so ist das Entstehen des Tages und das Vergehen der Nacht nur ein Werden, sofern wir die Nacht, aus welcher der Tag wird, von dem Tage, der da wird, unterscheiden: fassen wir die Nacht nur als einen geringern, den Tag als einen höheren Grad der Helligkeit, — was sie in Wahrheit nur sind, indem die Erde in Folge ihrer Rotation um sich selbst nur anders beleuchtet wird, — so ist das Werden des Tages nur ein Sichverändern der Helligkeit. Aus diesem Beispiele ersieht man zugleich, daß es vielfach nur von unserer Auffassung d. h. von unserer Unterscheidung abhängt, ob ein Werden als Werden im engern Sinne oder als bloße Veränderung zu

---

mit ist nur gesagt, was oben ausdrücklich behauptet wurde, daß das Seyn überhaupt nur ist und gedacht werden kann, sofern und indem es unterschieden, als unterschiedlich Seyendes gesetzt und gedacht wird. Daraus folgt dann weiter, daß das Seyn nur gedacht werden kann als positives Seyn und relatives Nichtseyn (Andersseyn), weil eben jedes Seyende als solches positiv seyend und zugleich relativ nicht seyend ist, — d. h. wird das Seyn als unterschieden gedacht, so ist dieser Unterschied keineswegs zu bezeichnen als der Unterschied von Seyn und Nichts, sondern von positivem Seyn und relativem Nichtseyn, von Seyn und Andersseyn.

bezeichnen ist. Letztere ist begrifflich das Uebergehen von Thun in That, von Selbstseyn in Andersseyn, ohne daß beide in diesem Uebergehen sich unterscheiden oder unterschieden werden, weil eben das Thun und damit die Thätigkeit selbst in That, das positive Seyn und damit das Seyende selbst in Andersseyn über- und somit zugleich im Andersseyn völlig aufgeht, so daß es fortan nur im Andersseyn immanent ist, also mit dem Andersseyn eine Einheit bildet, ohne ihm zugleich unterschiedlich gegenüberzutreten. So z. B. ist es eine bloße Veränderung, wenn die Blüthe zur Frucht, der Jüngling zum Manne wird: denn die Thätigkeit (Entwickelung), durch welche die Veränderung hervorgerufen wird, geht ganz und gar in der Veränderung auf.

Anmerk. 2. Daß die Kategorieen des Thuns und der That auch auf das Absolute Anwendung finden, leuchtet von selbst ein. Das Absolute ist in Beziehung auf Thun und That dadurch von dem Bedingten, Relativen (Weltlichen) unterschieden, daß sein Thun schlechthin freie, selbständige, schöpferische Thätigkeit ist, alles Weltliche dagegen in seinem Thun von Anderm bedingt ist, ohne welches es nicht thätig seyn kann. Die That des Absoluten ist daher nur seine That, die That jedes weltlichen Seyenden dagegen zugleich die That (Mitwirkung) eines Andern. Auch das Absolute wird zwar anders, indem seine Thätigkeit aus Thun in That übergeht; aber es verändert damit nicht sich, sondern nur seine Thätigkeit, weil es (als absolutes Denken) zugleich sich von seinem Thun und seinen Thaten unterscheidet und damit in absoluter Identität mit sich seinen ihm immanent gegenständlichen Thaten gegenübertritt. Dadurch unterscheidet es sich in Beziehung auf Verändern und Veränderung vom Weltlichen, welches, weil selbst nur ein (durch das Absolute) Werdendes und Gewordenes, auch in seinem Werden selbst anders wird, sich verändert. Auch das Werden kommt dem Absoluten zu, weil es nur ist was es ist, durch seine eigne producirende und zugleich unterscheidende Denkthätigkeit. Aber das Absolute wird, was es ist, nur durch seine eigne Selbstthätigkeit, indem es zugleich sich in sich selbst, sich in seinem positiven Seyn von seinem eignen Andersseyn (Gewordenseyn) unterscheidet, — ein Werden im Sich-unterscheiden, welches der Grund seines Selbstbewußtseyns ist. Das Werden des Weltlichen ist dagegen nur Werden durch die Thätigkeit eines Andern: das Weltliche wird nicht durch sich selbst, sondern es wird (entsteht) durch das Absolute, und seine eigne Thätigkeit, soweit sie ein Werden ist und ein Gewordenes (Neues) setzt, ist bedingt durch die Mitwirkung andrer Thätigkeiten.

§. 27. Sind die Seyenden als Thätige nothwendig nach

Thun und That, Werden und Daseyn, Verändern und Veränderung unterschieden; so sind sie eben damit der Zeit nach unterschieden, — d. h. in und mit jenen Kategorieen ist zugleich auch der Begriff der Zeit als Kategorie gesetzt. Sind nämlich alle Seyende thätig und gehen somit aus Thun in That über, so ist damit nothwendig das Thun das Prius der That, das Verändern das Prius der Veränderung, das Werden das Prius des Gewordenseyns: es ist mit dem Unterschiede zwischen Thun und That nothwendig ein Unterschied des Prius und Posterius, des Vorher und Nachher gesetzt. Nun geht aber das Thun in That und die That (weil nur relative Unthätigkeit, an sich Thätigkeit) wiederum in Thun über; eben so das Verändern, das Werden. Folglich geht auch das Vorher in Nachher über und das Nachher wird wiederum ein Vorher für ein andres Nachher: der Unterschied beider hebt sich beständig auf und erzeugt sich im Aufgehobenwerden beständig wieder. Die Bewegung des Uebergehens von Thun und That, also die Thätigkeit ist es, kraft deren sich jenes continuirliche Setzen und Aufheben eines Vorher und Nachher vollzieht; sie ist es, die durch den Unterschied beider continuirlich hindurchgeht, indem sie ihn beständig setzt und aufhebt. Wird nun davon abgesehen, was die Thätigkeit thut, was vorher und was nachher gesetzt wird; wird sie nur als Thätigkeit-überhaupt, also nur als Bewegung jenes Uebergehens von Thun in That und That in Thun und damit des Wechsels von Vorher und Nachher gefaßt, — oder was dasselbe ist, wird von der Unterschiedenheit der Seyenden abgesehen, wird nur das Moment in ihnen festgehalten, daß sie sämmtlich als Thätigkeiten von Thun in That übergehen und somit in jener Bewegung des Uebergehens von Vorher in Nachher und Nachher in Vorher begriffen sind, so entsteht der Begriff der Zeit. Das Vorher, welches rein als solches, abgesehen von jenem Was, in Nachher übergeht, ist die Vergangenheit die zur Zukunft wird; das Nachher, welches, rein als solches gefaßt, zum Vorher sich aufhebt, ist die Zukunft, die zur Vergangenheit wird; der Uebergangspunkt zwischen beiden, d. h. der Punkt der Bewegung, in welchem Vorher und Nachher in Eins zusammenfallen, ist die Gegenwart.

Die Zeit kann sonach als das allgemeine Vor- und Nacheinander der Seyenden bezeichnet werden. Damit aber ist kei-

neswegs gesagt, daß sie nothwendig das Vergehen der Seyenden im Sinne des Nicht-mehr-Seyns involvire. Ob letztere vergänglich seyen oder nicht, hängt vielmehr lediglich von ihrer Beschaffenheit (Bestimmtheit) ab. Ist die Zeit rein als solche unmittelbar mit der Thätigkeit überhaupt gesetzt, indem das Thun Seyendes vor der That, die That Seyendes nach dem Thun, und folglich mit der Thätigkeit unmittelbar ein in sich übergehendes Vor- und Nacheinander von Seyenden gegeben ist; und wird das Thun, das in That übergeht, damit nicht vernichtet, bleibt es vielmehr in der That immanent bestehen, indem das Thun nur Anderswerden, Veränderung, die That nur Ziel- und Endpunkt dieser Veränderung ist, so leuchtet ein, daß dieß Uebergehen an sich kein Vergehen ist. Die Seyenden als unterschiedlich thätige und somit als eine Mannichfaltigkeit von Thun und Thaten bilden damit zwar nothwendig ein Vor- und Nacheinander, eine Zeitfolge, aber sie vergehen nicht als Seyende; — das Seyn als solches ist vielmehr eben so nothwendig unvergänglich, als das Nichts unmöglich, undenkbar. Das Vergehen der Seyenden wenn es stattfindet, kann nur die Aufhebung ihrer (wesentlichen) Bestimmtheit, das Uebergehen der letzteren in andre Bestimmtheit seyn. Die Erfahrung bestätigt dieß vollkommen: alles Vergehen ist, näher betrachtet, keine Vernichtung des Seyenden, sondern nur Aufhebung seiner bisherigen (wesentlichen) Bestimmtheit, Uebergehen derselben in andre Bestimmtheit. Sofern dieser Aufhebung alle weltlichen Dinge unterworfen sind, erscheint die Zeit allerdings als die durch den Unterschied des Entstehens und Vergehens continuirlich hindurchgehende Bewegung und das Vorher derselben hat deshalb den Namen der Vergangenheit erhalten. Aber diese Vergänglichkeit liegt im Begriffe der weltlichen Dinge, nicht im logisch-metaphysischen Begriffe der Zeit. Für diesen und damit für den Begriff des Ewigen ist es von Wichtigkeit, sich zu überzeugen, daß auch ohne jene Vergänglichkeit, ohne ein weltliches (natürliches) Seyn, in der Unvergänglichkeit des Geistes und der Ideen die Zeit nothwendig besteht und bestehen bleibt.

Nur darum ist die Zeit begrifflich zugleich eine Kategorie. So gewiß die Seyenden als unterschiedliche Thätigkeiten in der Bewegung des Uebergehens von Thun in That und damit von Vorher in Nachher begriffen sind, so gewiß sind sie nach Vor-

her und Nachher, also in Beziehung auf die Zeit unterschieden. Denn das Eine ist damit das Prius des Andern, dieses das Posterius von jenem, zugleich aber das Prius eines dritten &c., jedes mithin das Prius und Posterius eines Andern als das andre. Wie also jedes neben andrem Seyenden als das andre sich befindet und damit räumlich vom andern unterschieden ist, so muß jedes vor und resp. nach andrem Seyenden als das andre, jedes das Prius und resp. Posterius von andern Seyenden als das andre, und somit zeitlich vom andren unterschieden seyn. Durch diese Unterschiedenheit erhält jedes seine zeitliche Bestimmtheit, d. h. es erhält eine bestimmte Stellung zwischen bestimmten andren Seyenden, die ihm vorhergehen, und wieder andren, die ihm nachfolgen, also zwischen einem bestimmten Vorher und Nachher, zwischen bestimmter Vergangenheit und Zukunft. Diese Stellung ist seine Gegenwart, seine Stellung in der Zeit. Aber das Seyende kann eine bestimmte, d. h. von andren unterschiedene Zeitstellung nur haben durch seinen Unterschied von andren Seyenden in Beziehung auf die Zeit überhaupt. Wie sich ein Ort vom andern nur unterscheiden läßt, sofern die Seyenden in Beziehung auf den Raum überhaupt, nach der Kategorie des Raumes, unterschieden werden, so läßt sich eine Zeit von der andern nur unterscheiden, indem die Seyenden in Beziehung auf die Zeit überhaupt unterschieden werden. *) Die Zeit überhaupt, das formal allgemeine Vor- und Nach-einander der Seyenden, ist mithin der allgemeine Beziehungs- und resp. Gesichtspunkt, unter welchen die Seyenden subsumirt (nach welchem sie verglichen) werden müssen, wenn zeitliche Unterschiede zwischen ihnen gesetzt und ihre Stellungen in der Zeit ihnen angewiesen werden sollen. Die Zeit überhaupt, der reine (logisch-metaphysische) Begriff der-

*) Unsere irdische Zeit wird freilich nach Jahren, Monaten &c. gemessen. Aber die Jahre ergeben keine Zeitunterschiede: die Rotation der Erde um die Sonne ist vielmehr eine Bewegung, eine Veränderung im Raume, und Eine Rotation ist der andern schlechthin gleich. Zeitunterschiede entstehen nur, wenn auf Werden und Veränderung der Dinge, also auf die Bewegung, welche Thätigkeit ist und als solche von Thun in That, von Vorher in Nachher übergeht, gesehen und die Dinge in Beziehung auf ihr Vor- und Nacheinanderseyn in der oben angegebenen Art unterschieden werden.

selben, ist also die Norm der unterscheidenden Thätigkeit für ihr Setzen zeitlicher Unterschiede, das allgemeine Worin der Unterschiedenheit und resp. Gleichheit der Seyenden als zeitlich-Seyender, das allgemeine Prädicament derselben als solcher, — also Kategorie.

Da es dieselben Seyenden sind, welche im Raume neben einander, in der Zeit nacheinander sind, so stehen Raum und Zeit in unmittelbarer Beziehung zu einander. Der Raum, in Bewegung als Uebergehen des Hier in Dort (des einen Orts in den andern), wird unmittelbar zur Zeit; und die Zeit, in Ruhe als der Uebergangspunkt, auf welchem Vorher und Nachher in Eins zusammenfallen, d. h. als Gegenwart, wird zum Raume. Die Gegenwart, in welcher kein Vorher und Nachher existirt, weil in ihr der Unterschied beider zur Einheit zusammengeht, ist das bloße Nebeneinander der Seyenden; und die räumliche Bewegung, die Ortsveränderung als die Thätigkeit der Seyenden, durch die ihr bestimmtes Neben-Andren-Seyn ein andres wird, ist Uebergehen von Thun in That und somit von Vorher in Nachher, also Zeit. Daraus erklärt es sich von selbst, wie eine bestimmte, gemessene Strecke des Raumes, z. B. die Strecke, welche die Erde in ihrer Rotation um die Sonne zurücklegt, zum Maaße der Zeit, und umgekehrt ein bestimmter, gemessener Zeitabschnitt, z. B. zwei Stunden (eine Meile), zum Maaße des Raumes dienen kann. Denn die gemessene Strecke des Raums, die nur gemessen ist und werden kann durch die Bewegung von ihrem Ausgangs- zu ihrem Endpunkte, ist eo ipso zugleich ein bestimmter Zeitabschnitt; und umgekehrt ist ein gemessener Zeitabschnitt, d. h. die zwischen einem bestimmten Vorher und Nachher verlaufende Zeit als Bewegung dasselbe, was die räumliche Bewegung zwischen zwei bestimmten Punkten, also was eine gemessene Raumstrecke. (Was als Maaß der räumlichen und zeitlichen Bewegung, d. h. als das ihre Geschwindigkeit Bestimmende, angenommen werde, ist dem freien Ermessen überlassen. Statt nach Jahren, d. h. nach einer bestimmten räumlichen Bewegung, zu messen, könnte man z. B. auch nach Sommern und Wintern, d. h. nach der bestimmten wiederkehrenden Veränderung in der Natur und damit nach einem eigentlichen Zeitabschnitte messen. Aber das Maaß ist nur zweckmäßig gewählt, wenn es eine durchaus gleichmäßige und sich gleich blei-

bende Bewegung zwischen zwei unveränderlich bestimmten Punkten ist. Eine solche ist die Rotation der Erde um die Sonne, des Mondes um die Erde, der Erde um sich selbst, während Sommer und Winter, wie überhaupt die Thätigkeit, das Werden und Sichverändern der Dinge, in ihrem Anfangs- und Endpunkte wie in ihrem Verlaufe unbestimmt, veränderlich erscheinen. Darum sind jene räumlichen Bewegungen, Jahr, Monat, Tag, als die allgemeinen Maaße des Raumes und der Zeit allgemein angenommen worden.)

Gleichwohl gehen Raum und Zeit so wenig in einander über, — was Hegel darzuthun vergeblich sich abmüht, — daß sie vielmehr an sich durchaus geschieden und verschieden sind. Nur weil es dieselben Seyenden sind, die in ihrem Nebeneinander den Raum, in ihrem Vor- und Nacheinander die Zeit bilden, oder was dasselbe ist, weil die Seyenden nicht bloß dem Seyn nach, sondern auch dem Thun (dem Werden und Daseyn) nach unterschieden sind und Thun im Raume nothwendig räumliche Bewegung ist, nur darum berühren sich Zeit und Raum d. h. sie stehen in Einem Punkte in Verbindung. Aber nur in dem Einen Punkte der Bewegung. Nur er ist das ihnen beiden Gemeinsame, sofern nicht nur jede einzelne Ortsveränderung Bewegung, sondern auch der Raum in der allgemeinen Thätigkeit aller Seyenden in Bewegung, die Zeit aber überhaupt nichts andres als die durch den Unterschied des Vorher und Nachher hindurchgehende Bewegung ist. Räumliche und zeitliche Bewegung stehen daher zwar unter dem höheren, allgemeinen Begriff der Bewegung-überhaupt und sind insofern Eins, als dieser Begriff das in ihnen Eine und Identische bezeichnet; aber darum sind Raum und Zeit selbst keineswegs Eins, noch gehen sie in einander über. Das Nebeneinander der Seyenden wird vielmehr nie und nirgend zum Vor- und Nacheinander derselben; nur jede Veränderung ihres Nebeneinander (jede räumliche Bewegung) ist zugleich eine Veränderung ihres Vor- und Nacheinander (eine zeitliche Bewegung). Und der Unterschied zwischen Raum und Zeit hebt sich in diesem ihnen gemeinsamen Punkte der Bewegung keineswegs auf, sondern sie treffen in ihm nur zusammen und auf einander, so daß sie sich in Folge dessen gegenseitig bestimmen. Die räumliche Bestimmtheit jedes Seyenden ist nothwendig abhängig von seiner zeitlichen Bestimmt-

heit (Zeitstellung), und diese von jener. Denn der Ort jedes Seyenden ist nothwendig bedingt und bestimmt durch das andre Seyende, das als Thätigkeit ihm vorhergeht und dessen That es ist; und die Zeitstellung eines jeden ist ihrerseits durch dasjenige Andre, neben welchem es entsteht und zum Daseyn kommt, bedingt und bestimmt, weil dieses Andre als Thätiges bei seiner Entstehung nothwendig (hemmend oder fördernd, verzögernd oder beschleunigend) mitwirkt. Darum ist die Bestimmung (Unterscheidung) der Seyenden nach der Kategorie des Raums keine völlig bestimmte ohne die Unterscheidung derselben nach der Kategorie der Zeit, und umgekehrt. —

Anmerk. So falsch es ist, den Begriff der Zeit mit dem der Vergänglichkeit im obigen Sinne zu verschmelzen, eben so falsch ist es, die Begriffe des Entstehens und Vergehens als untrennbare Correlata zu fassen. „Was entsteht, muß auch vergehen,“ ist ein Satz, der weder durch den Begriff noch durch die Erfahrung gerechtfertigt wird. Die Erfahrung, wie schon bemerkt, zeigt vielmehr, daß alles Vergehen nur eine Aufhebung der (wesentlichen) Bestimmtheit des Seyenden, eine Auflösung seiner bestimmten, concreten, mannichfaltig Seyendes umfassenden Einheit, keineswegs ein Vergehen des Seyenden selbst ist. Das Seyende kann vielmehr, wie gezeigt, nicht vergehen; auch als thätig ist es nur im Anderswerden begriffen und dieses ist nur ein Uebergehen in andre Bestimmtheit. Gleichwohl ist das Seyende als solches nothwendig ein Entstandenes. Denn es wird und existirt nur als That der unterscheidenden Thätigkeit, die von ihrer That zugleich sich selbst unterscheidet. Mithin ist es falsch, daß alles Entstandene als solches auch vergehen muß. Es kann vielmehr nur vergehen, und auch dieß nur sofern das Vergehen kein Uebergehen in Nichts (Nichtseyn), kein Verschwinden oder Aufhören des Seyenden, sondern nur ein Anderswerden seiner wesentlichen Bestimmtheit, ein Uebergehen in andre (höhere) Formen des Daseyns ist, durch welches das Seyende zwar wesentlich anders wird, aber eben darum keineswegs aufhört zu existiren. Es ist die Sache der Metaphysik und resp. der Naturphilosophie, dieses Anderswerden und die Formen (Bildungsstufen), die es durchläuft, näher darzulegen. Die Logik hat ihrerseits nur den reinen, kategorischen Begriff des Werdens, des Entstehens und den damit zusammenhängenden Begriff der Zeit festzustellen.

Aus dieser Feststellung ergiebt sich zugleich, daß, wie die Kategorie des Werdens, so die Kategorie der Zeit auch auf das Absolute unbeschadet seines Wesens und Begriffs Anwen-

dung findet. Das Absolute als das absolute Denken unterscheidet sich zunächst nothwendig in sich selbst als Denken von seinen Gedanken. Eben damit unterscheidet es sich in sich nach Thun und That und somit nach Vorher und Nachher: sein absolutes Thun ist das Prius seiner Gedanken, diese das Posterius von jenem, und da sein Thun als solches in seine Thaten übergeht, letztere aber selbst wiederum thätig sind, so geht auch das Vorher in Nachher und dieses wiederum in Vorher über, d. h. das Absolute als absolute Denkthätigkeit trägt in sich selbst den Proceß der Zeit. Aber eben als absolute Denkthätigkeit unterscheidet es zugleich sich nicht nur von seinen Thaten, sondern eben damit auch von seinem Thun und dessen Uebergehen in That, mithin sich in sich als ein Nicht-Zeitliches von seiner eignen ihm immanenten Zeitlichkeit, d. h. das Absolute, eben weil und sofern es den Proceß der Zeit in sich trägt, ist nicht selbst in der Zeit, sondern vielmehr außer und über ihr. Allein das Absolute unterscheidet sich zugleich, wie gezeigt, von einem Andern, das es nicht ist, vom Relativen, Weltlichen, und eben damit producirt es den Gedanken dieses Andern und setzt dasselbe als ein von ihm Unterschiedenes. So aber setzt es zugleich sich als ein Seyendes einem andern Seyenden gegenüber, und zwar sich als das Vorherseyende, das Andre als das Nachherseyende, mithin sich als Glied in dem allgemeinen Vor- und Nacheinander der Seyenden. Insofern ist das Absolute allerdings zugleich in der Zeit. Zugleich aber unterscheidet es sich der Zeit nach von allem Andern dadurch, daß es eben das absolute Prius nicht nur alles Andern, sondern der Zeit selbst ist, indem letztere als das Vor- und Nacheinander unterschiedlich Seyender vom Absoluten damit erst gesetzt wird, daß es die unterschiedlich Seyenden selbst setzt. Kraft dieser Unterschiedenheit als dieses absolute Prius ist es zugleich nicht in der Zeit, ist es, dem Weltlichen gegenüber, vielmehr das Ewige, weil es einerseits keinen Anfang hat, sondern selbst der absolute Anfang ist, und andrerseits als das von allem Zeitlichen Unterschiedene nicht dem Werden und der Veränderung verfallen, sondern das schlechthin sich selbst Gleichbleibende, Unveränderliche, über alles Werden und Verändern Erhabene, weil es selbst erst Setzende, ist. Soll der Begriff des Absoluten nicht immer wieder zurücksinken in jene nur vermeintlich gedachte, in Wahrheit undenkbare absolute Identität, so ist überall festzuhalten, daß das Absolute als solches, als absolutes Denken, sich nicht nur in sich selbst, sondern auch von einem Andern, das es nicht ist, aber auch zugleich von allen durch es selbst gesetzten Unterschieden sich unterscheidet. Kraft und in dieser unterscheidenden Thätigkeit, die zugleich sich von allem Unterschied-

lichen, Mannichfaltigen unterscheidet, ist es absoluter Geist, Selbstbewußtseyn, Ich; kraft ihrer aber ist es zugleich von allem Seyenden unterschieden, weil alles Seyende als solches, als Unterschiedenes, erst durch die unterscheidende Thätigkeit des Absoluten gesetzt ist. Allerdings wird es eben dadurch, daß es sich von allem Seyenden unterscheidet, selbst ein Seyendes neben und resp. vor andrem Seyenden. Aber damit hebt sich jener Unterschied keineswegs auf: indem es sich selbst als Seyendes setzt, bleibt es vielmehr zugleich das alles Seyende erst Setzende und als solches von allem Seyenden Unterschiedene. Eben darin besteht sozusagen seine specifische Eigenthümlichkeit, die Absolutheit des Absoluten, in der es einerseits raum- und zeitlos (unendlich, ewig), andrerseits zugleich nach Raum und Zeit von allem Andren unterschieden ist. —

## Zweiter Abschnitt.

### Die abgeleiteten Kategorieen.

### Erstes Capitel.

#### Die einfachen Beschaffenheits-Kategorieen.

---

§. 28. Die bisher entwickelten und begrifflich festgestellten Kategorieen sind als die **unmittelbaren** oder **Ur**-Kategorieen zu bezeichnen, weil sie in und mit dem Unterscheiden des Seyns in Seyendes, dem schlechthin ersten, ursprünglichen Akte der unterscheidenden Thätigkeit, unmittelbar gesetzt und angewendet werden. Sie sind aber auch insofern die ersten, ursprünglichen, als sie die Voraussetzung sind für die Anwendung aller andern: letztere können nur angewendet werden, indem und sofern implicite jene angewendet werden oder vielmehr (wenn auch unbewußt) schon angewendet sind. Denn nach den übrigen Kategorieen der Qualität, Quantität ꝛc., können die Seyenden nur unterschieden werden, indem und sofern inplicite jedes Seyende zunächst als ein objektives von der unterscheidenden Thätigkeit (dem denkenden, empfindenden Selbst) als dem subjektiv Seyenden unterschieden wird; indem ferner jedes zugleich als eine Einheit (Eines) gefaßt, also nach der Kategorie der Einheit und damit des Ansich- und Fürsichseyns vom andern unterschieden wird. Eben damit aber wird jedes **als** ein vom Andren Unterschiedenes, **als** ein Andres als das Andre gefaßt, d. h. die Seyenden werden als unterschiedlich Unterschiedene gesetzt und das können sie wiederum nur, sofern sie nach der Kategorie der Unterschiedenheit und damit des Andersseyns und Seyns-für-Andres unterschieden werden. Gleichermaßen lassen sich die Seyenden nur als thätig fassen und als Thätigkeiten gemäß den übrigen Kategorieen von einander unterscheiden, indem und sofern sie impli-

cite nach der Kategorie des Thuns und der That und damit des Werdens (Anderswerdens) und Daseyns unterschieden werden. Wie ich ein Seyendes nur qualitativ bestimmen, d. h. nach der Kategorie der Qualität von andrem unterscheiden kann, indem und sofern ich es als Eines, mit sich identisch rc. fasse, eben so kann ich eine Thätigkeit nur qualitativ bestimmen, sofern und indem ich sie implicite nach Thun und That von andern Thätigkeiten unterscheide. Man kann allerdings sagen, daß im Grunde nur die Kategorieen des Seyns, der Einheit und Unterschiedenheit, des Thuns und der That die alleinigen Urkategorieen seyen, indem schon die Kategorieen des Ansich- und Fürsichseyns, des Andersseyns und Seyns-für-Andres, des Werdens und Daseyns, des Raums und der Zeit, nur Anwendung finden, indem und sofern die Seyenden nach jenen fünf Kategorieen unterschieden werden. Allein da die erwähnten Kategorieen nicht nur begrifflich unmittelbar aus jenen fünfen hervorgehen (abfolgen), sondern auch in und mit letzteren zugleich angewendet werden müssen, so haben wir geglaubt, sie sämmtlich in demselben Abschnitt unter dem gemeinsamen Titel der Urkategorieen abhandeln zu müssen. Jedenfalls gehören sie insofern zusammen, als von ihnen die abgeleiteten Kategorieen — zu deren begrifflicher Bestimmung wir uns jetzt wenden — auf dieselbe gleiche Weise sich unterscheiden, dadurch nämlich, daß sie erst gesetzt und angewendet werden können, nachdem bereits das Seyn gemäß den Urkategorieen unterschieden und damit unterschiedlich (mannichfaltig) Seyendes gesetzt ist.

Mit jedem Unterschiede nämlich wird, wie gezeigt, eine Bestimmtheit gesetzt: die Bestimmtheit ist nichts Andres als der gemäß und vermittelst einer Kategorie durch die unterscheidende Thätigkeit gesetzte Unterschied. Wir sagen z. B. die Naturwissenschaft hat dieses Mineral, dessen Natur bisher etwa noch zweifelhaft war, als ein Metall bestimmt, d. h. sie hat ermittelt, daß dieß Mineral durch dieselben wesentlichen Unterschiede wie jedes Metall von allen andern Mineralien unterschieden sey. Oder: das Gesetz bestimmt, daß der Mord eines Menschen mit dem Tode bestraft werde, d. h. das Gesetz unterscheidet hinsichtlich der Strafe das Verbrechen des Mordes von andern Verbrechen. Oder: dieser Mann hat einen sehr bestimmten Charakter, Shakspeare's Dichtungen tragen ein sehr bestimmtes Gepräge,

d. h. dieser Charakter, diese Dichtungen sind von andern besonders klar und deutlich unterschieden oder besonders leicht zu unterscheiden. Wir sprechen freilich auch von bestimmten und unbestimmten Unterschieden. Allein selbst dieses der obigen Definition anscheinend widersprechende Beispiel bestätigt sie nur. Denn der unbestimmte Unterschied ist entweder nur der unklare, undeutliche Unterschied, d. h. objektiv bestimmt und nur subjektiv für unser beschränktes Wahrnehmungs- und Erkenntnißvermögen unbestimmt, womit aber nur gesagt ist, daß für uns dieser Unterschied mit andern Unterschieden (Bestimmtheiten) in Eins zusammen fließe und insoweit also kein Unterschied sey. Oder er ist ein objektiv-, reell-unbestimmter, wie etwa der Unterschied zwischen einem aufsteigenden dichten Nebel und einer leichten Wolke. Aber ein solcher Unterschied ist wiederum nur ein sich aufhebender, indem der aufsteigende Nebel selbst zur Wolke wird, — d. h. der unbestimmte Unterschied ist, soweit er unbestimmt ist, kein Unterschied, das Unbestimmte also das Ununterschiedene. Spinoza's berühmter Satz: omnis determinatio est negatio, ist mithin insofern richtig, als jede Bestimmtheit nothwendig eine Negation involvirt. Denn der Unterschied überhaupt (kategorisch) ist begrifflich das relative Nichtseyn des Seyenden, der gesetzte Unterschied mithin das an einem Seyenden gesetzte relative Nichtseyn. Aber der Satz ist andrerseits insofern falsch, als die Bestimmtheit keineswegs bloße Negation ist. So gewiß zunächst der Unterschied überhaupt, wie gezeigt, die Einheit von Seyn und relativem Nichtseyn, d. h. Andersseyn ist, so gewiß ist der gesetzte Unterschied schon als Unterschied überhaupt nicht Nichtseyn schlechthin, sondern nur relatives Nichtseyn. Demnächst aber ist der gesetzte Unterschied einerseits zwar dasselbe, was der Unterschied überhaupt, also relatives Nichtseyn, andrerseits aber zugleich nur Unterschied-überhaupt, weil von andern Unterschieden unterschieden. Mithin ist die Bestimmtheit zugleich relatives Nichtseyn eines relativen Nichtseyns, also Negation der Negation, das heißt Affirmation. Roth und Blau sind Bestimmtheiten; Roth, von Blau unterschieden, ist allerdings nicht-Blau, also relatives Nichtseyn; aber auch Gelb ist nicht-Blau und doch keineswegs = Roth. Roth ist daher nicht bloß nicht-Blau, sondern vielmehr zugleich nicht nicht-Blau und insofern ein Affirmatives, Roth. Dasselbe gilt

von jeder Bestimmtheit. Denn ist die Bestimmtheit das gemäß und vermittelst einer Kategorie an einem (einzelnen) Seyenden gesetzte relative Nichtseyn, so ist sie nicht relatives Nichtseyn überhaupt, sondern das relative Nichtseyn desjenigen Seyenden, dessen Bestimmtheit sie ist. Als solches ist sie nothwendig von dem relativen Nichtseyn jedes andern Seyenden unterschieden. Denn mittelst jeder Kategorie werden unterschiedliche, mannichfaltige Unterschiede, also auch unterschiedliche Bestimmtheiten gesetzt. Nur in und kraft dieser Unterschiedenheit ist die Bestimmtheit Bestimmtheit. Ist aber sonach jeder gesetzte Unterschied von allen andern gesetzten Unterschieden unterschieden, so folgt nicht nur, daß die Bestimmtheit als der gesetzte Unterschied zugleich eine Affirmation und insofern positiv ist, sondern auch daß jeder gesetzte Unterschied zugleich ein bestimmter Unterschied ist: gerade in seiner Unterschiedenheit von allen andern gesetzten Unterschieden besteht seine Bestimmtheit, da letztere eben nur der Unterschied eines Unterschieds von andern Unterschieden ist.

Sind demgemäß die mannichfaltigen Bestimmtheiten nur Bestimmtheiten, sofern sie von einander unterschieden sind und werden, so muß es auch besondre Kategorieen geben, nach denen und vermittelst deren sie als unterschiedene gesetzt und resp. aufgefaßt werden. Diese Kategorieen sind als die mittelbaren oder abgeleiteten zu bezeichnen. Denn durch die Urkategorieen wird das Seyn überhaupt erst als unterschiedliches, also das Seyende selbst als solches gesetzt, durch die abgeleiteten Kategorieen werden die Bestimmtheiten des Seyenden gesetzt. So gewiß also die Bestimmtheiten erst gesetzt werden können, sofern die Seyenden bereits gesetzt sind, so gewiß können die abgeleiteten Kategorieen nur gesetzt und angewendet werden, sofern die Urkategorieen (implicite wenigstens) bereits gesetzt und angewendet sind. Aber auch begrifflich sind letztere die Voraussetzung von jenen, weil, wie sich sogleich zeigen wird, die abgeleiteten Kategorieen nur aus und mittelst der begrifflichen Bestimmung der Urkategorieen ihre begriffliche Bestimmtheit empfangen können.

§. 29. Indem die Seyenden als solche unterschieden und damit, wie gezeigt, als Einheiten, als an sich- und für-sich-

seyende gesetzt, zugleich aber auch gemäß der Kategorie des Ansich- und Fürsichseyns von einander unterschieden werden, so sind die so gesetzten Unterschiede Bestimmtheiten, welche die Seyenden als Ansich- und Fürsichseyende gegen einander erhalten. Jedes Seyende, nach der Kategorie des Ansichseyns vom andern unterschieden, ist selbst an sich ein andres als die andern, und darin, worin sein Ansichseyn vom Ansichseyn der andern unterschieden ist, besteht seine an sich seyende Bestimmtheit, die Bestimmtheit, die ihm für sich betrachtet, in seiner Beziehung auf sich zukommt. Die Bestimmtheit seines Ansichseyns ist aber seine qualitative Bestimmtheit, alle am Ansichseyn der Seyenden gesetzten Unterschiede, durch welche die Seyenden als Ansichseyende unterschieden werden, sind qualitativer Natur.

Diese Bestimmung des Begriffs der Qualität ist dem gemeinen Bewußtseyn und Sprachgebrauche durchaus gemäß. Wir bezeichnen nur diejenigen Bestimmtheiten eines Dinges als seine Qualitäten, die ihm in seiner Beziehung auf sich, in seinem Ansichseyn zukommen, und die daher wohl quantitativ sich verändern, nicht aber selbst andre werden können, ohne daß das Ding als solches ein andres wird. Umgekehrt ist jedes Seyende das, was es an sich ist, nur durch seine Qualität, durch die Bestimmtheit seines Ansichseyns. Sein Ansichseyn ist aber seyn positives Seyn, sein Seyn in Beziehung auf sich, abgesehen von seiner Beziehung auf Andres oder seiner Unterschiedenheit von Andrem. Darum wird jede Qualität vom gemeinen Bewußtseyn mit Recht als eine positive Bestimmtheit bezeichnet (im Unterschiede von der Quantität als negativer Bestimmtheit). Jede Qualität involvirt zwar als Bestimmtheit eine Negation, weil das Ansichseyn eines Seyenden nur ein bestimmtes ist im Unterschiede von andrem Ansichseyn; aber als Bestimmtheit des Ansichseyns eines Seyenden ist sie nothwendig für es selbst positiv, weil es nur an sich ist in seiner Bezogenheit auf sich, also abgesehen von der Negation, die in seiner Unterschiedenheit von Andrem liegt. Die Qualität endlich ist insofern zugleich das Seyende selbst, als Seyendes mit einer Bestimmtheit Qualität ist: jedes Seyende ist als solches ein Quale. Denn das Ansichseyn jedes Seyenden ist nur sein Ansichseyn kraft der Bestimmtheit (Qualität), durch die es vom Ansichseyn Andrer unterschieden ist; und jedes Seyende ist nur Seyendes, sofern

ihm bestimmtes Ansichseyn zukommt. Die Qualität und das Seyn jedes Seyenden sind mithin, obwohl begrifflich (kategorisch) unterschieden, realiter untrennbar Eins. Daher nimmt das gemeine Bewußtseyn nicht mit Unrecht die Qualitäten eines Dinges ohne Weiteres für das Ding selbst; und nur der Umstand, daß jedem Seyenden eine Vielheit von Qualitäten zukommt, weil es in seinem Ansichseyn von einer Vielheit andrer unterschieden ist, veranlaßt das gemeine Bewußtseyn zugleich das Ding selbst als Träger der vielen Qualitäten von letzteren zu unterscheiden, — eine Unterscheidung, deren Berechtigung und Bedeutung indeß erst beim Begriffe des Wesens und der Substanz erörtert werden kann.

Da alle Seyende nur Seyende sind, sofern sie in ihrem Ansich- und Fürsichseyn von einander unterschieden sind d. h. sofern sie unterschiedliche qualitative Bestimmtheiten haben, so ist die Qualität begrifflich nothwendig eine Kategorie. Die Seyenden können nur unterschiedliche Qualität haben, sie können nur als qualitativ unterschiedene (bestimmte) gesetzt und resp. gefaßt werden, sofern und indem sie in Beziehung auf Qualität von einander unterschieden werden: die Qualität-überhaupt ist mithin ein allgemeiner Beziehungs- und Gesichtspunkt, ein allgemeines Worin der Unterschiedenheit und resp. Gleichheit aller Seyenden. Gleichermaßen kann die unterscheidende Thätigkeit nur unterschiedliche Unterschiede am Ansichseyn der Seyenden, also qualitative Bestimmtheiten setzen, sofern und indem sie dieselben gemäß dem Begriffe der Qualität setzt und vermittelst seiner von allen nicht-qualitativen Bestimmtheiten unterscheidet: der Begriff der Qualität ist also Norm der unterscheidenden Thätigkeit. Und endlich kommt jedem Seyenden, sofern es ein qualitativ Bestimmtes ist, nothwendig Qualität zu: die Qualität ist mithin nach ihrem formal allgemeinen Begriffe auch allgemeines Prädicament.

Anmerk. Daß das Absolute nur denkbar ist, sofern es nach der Kategorie der Qualität von Andrem unterschieden und ihm damit irgend welche an sich seyende Bestimmtheit beigelegt wird, leuchtet von selbst ein: denn sonst wäre es das schlechthin Unbestimmte, Ununterschiedene und Ununterscheidbare, — also undenkbar. Seine Ur- und Grundqualität ist keine andre als seine Absolutheit: alle sonstigen s. g. Eigenschaften

Gottes sind nur Momente, Specificationen, Manifestationen dieser Urqualität, in denen letztere in ihrer Beziehung zu dem mannichfaltig Andrem, Weltlichen, von welchem das Absolute unterschieden ist, sich darstellt und resp. aufgefaßt wird. (So z. B. ist Gott nur der absolut-Eine im Unterschiede von der Vielheit der weltlichen Dinge, der absolut- oder All-Wissende im Unterschied von dem beschränkten Wissen des creatürlichen Geistes u. s. w.) Jene Urqualität aber wird unmittelbar damit gesetzt, daß das Absolute sich von einem Andern, das es nicht ist, vom Relativen, Weltlichen unterscheidet: der damit gesetzte Unterschied ist die Bestimmtheit seiner selbst als des Absoluten. Auch in dieser Bestimmtheit liegt nothwendig die Negation, die alle Bestimmtheit begrifflich involvirt: das Absolute als solches, an sich, ist nicht Relatives, nicht Weltliches; nur in und kraft dieser Negation, weil nur in und kraft seiner Unterschiedenheit vom Weltlichen, ist es das Absolute. Die Negation also, weit entfernt seine Absolutheit aufzuheben, ist vielmehr dem Begriffe derselben schlechthin nothwendig. Sie ist aber auch keineswegs bloße Negation, keineswegs Schranke oder Gränze, die das Absolute am Weltlichen hätte, womit es allerdings aufhörte, absolut zu seyn. Die Absolutheit als Bestimmtheit, als Negation, involvirt vielmehr zugleich die Negation des Nichtabsoluten, des Weltlichen, und ist damit zugleich Negation der Negation, Affirmation. So gewiß das Absolute, wie gezeigt, in seiner Beziehung auf das Weltliche keineswegs selbst zum Relativen wird, sondern darin nur sich auf sich bezieht, so gewiß wird es in seiner Negativität gegen das Weltliche nicht durch letzteres negirt, sondern affirmirt darin nur sich selbst. Denn das Weltliche, weil eben an sich nur Relatives, nur auf das Absolute Bezogenes, ist als thätig, als thätige Beziehung auf das Absolute, nothwendig das Streben und die Bewegung über sich hinaus zum Absoluten hin: diese Bewegung ist es an sich, wesentlich; sie ist die Thätigkeit, in der sein Seyn aufgeht, in der es selbst als Relatives besteht. Eben damit aber ist sie zugleich die Aufhebung seiner selbst. Denn indem es über sich selbst hinaus zum Absoluten sich hinbewegt, geht es über die in Folge des Unterschieds zwischen ihm und dem Absoluten gesetzte Scheidung (Gränze) hinaus und wird Eins mit dem Absoluten: die Thätigkeit, welche wesentlich eine solche Bewegung ist, ist in ihren Uebergehen von Thun in That nothwendig ein Uebergehen von Unterschiedenheit in Einigung. Das Relative als solches, als vom Absoluten Unterschiedenes, ist mithin zugleich an sich das sich selbst und damit seine Unterschiedenheit Aufhebende, zur Einigung mit dem Absoluten Uebergehende. Als solches ist es vom Absoluten selbst gesetzt. Folglich ist das Absolute, indem es als absoluten Geist sich fassend, als

selbstbewußt sich vom Weltlichen unterscheidet und damit das Weltliche setzt, zugleich implicite das diesen Unterschied Aufhebende, — d. h. die Bestimmtheit seiner selbst, absolut zu seyn, involvirt zugleich die Negation des von ihm Unterschiedenen, Nichtabsoluten, ist mithin keine bloße Negation, sondern zugleich Selbstaffirmation. Eben dadurch unterscheidet sich das Absolute nach der Kategorie der Qualität von allem Andern. Eben daraus aber folgt, daß das Weltliche und Göttliche nicht schlechthin getrennt wie Dießseit und Jenseit sich gegenüber stehen, daß vielmehr das Weltliche, weil eben im Einswerden mit dem Göttlichen begriffen und nur in und kraft dieser Einigung bestehend, vom Göttlichen durchdrungen und umfangen, Ausdruck und Offenbarung des Göttlichen ist. Denn jene Einigung ist die schöpferische Thätigkeit und That Gottes selbst, in der er sich nach seiner göttlichen Wesenheit als den Geist und die Liebe, als selbstbewußtes und zugleich das Andre mit sich einigendes Selbst bethätigt; ja das Weltliche, soweit es bereits mit dem Göttlichen Eins geworden ist, ist selbst Göttliches. Nur ist diese Einigung keine pantheistische Identität, in der das Weltliche an sich und ursprünglich selbst göttlicher Natur, jedes Einzelne an sich nur Glied der göttlichen Wesenheit, aufgehobenes Moment in der absoluten All-Einheit des Göttlichen ist. Das Weltliche ist vielmehr nicht an sich, nicht ursprünglich und unmittelbar göttlich, sondern nur göttlich werdend; und das Göttliche erscheint daher nicht unmittelbar rein als solches in der Welt, sondern nur als Zweck, als Idee und Ideal des Weltlichen, als die Endursache, die der Grund der weltlichen Existenz, das Motiv des weltlichen Werdens, das Ziel der weltlichen Entwickelung ist: die Einigung mit dem Göttlichen ist die immanente Bestimmung des Weltlichen, die als solche fortwährend sich realisirt, aber eben darum in der Welt als Welt nicht vollzogen, nicht erfüllt erscheint. —

§. 30. Indem die Seyenden als solche von einander unterschieden werden, werden sie indeß nicht nur als Einheiten, als Ansich- und Fürsichseyende, sondern zugleich auch als mannichfaltige (unterschiedlich-unterschiedene), als Anders- und für-Andres-Seyende gesetzt (§. 23). Die so gesetzten Unterschiede sind die Bestimmtheiten, welche die Seyenden als mannichfaltige, als Anders- und für-Andres-Seyende erhalten, welche aber zugleich Bestimmtheiten der Seyenden selbst sind, sofern sie Anders- und Für-Andres-Seyende sind. Aber als Bestimmtheiten ihres Anders- und Für-Andres-Seyns sind sie zugleich von den Bestimmtheiten ihres Ansich- und Fürsichseyns unterschieden:

letztere sind, wie gezeigt, die qualitativen, jene die quantitativen Bestimmtheiten der Seyenden.

Zunächst nämlich sind die Seyenden nur Anders- und Für-Andre-Seyende in ihrem relativen Nichtseyn (ihrer Negativität) gegen einander. Jene Bestimmtheiten sind mithin Bestimmtheiten ihres relativen Nichtseyns, Unterschiede, durch welche das relative Nichtseyn des Einen (sein Andersseyn) von dem des Andern unterschieden ist. Insofern sind sie im Unterschiede von den qualitativen Bestimmtheiten sämmtlich ihrem Begriffe nach negativer Art, weil eben Bestimmtheiten der Negativität der Seyenden gegeneinander (jede Quantitätsbestimmung ist eine negative, weil zugleich eine Begränzung des durch sie Bestimmten). Damit ferner, daß das Andersseyn der Seyenden ein bestimmtes wird, werden die Seyenden erst von einander gesondert. Denn damit ist jedes Seyende nicht mehr bloß ein Andres überhaupt und insofern dasselbe, was alle Andern, sondern ein von allen Andern unterschiedenes Andre. So als unterschieden vom Andersseyn aller Andern ist sein Andersseyn das relative Nichtseyn des Andersseyns der Andern, d. h. jedes Seyende verhält sich in seinem Andersseyn, in welchem es gerade in Beziehung zu allen Andern steht, zugleich negativ gegen alle Andren. In dieser Negativität sind alle Andern von ihm ausgeschlossen, d. h. kraft dieser Negativität innerhalb ihrer Bezüglichkeit auf einander sind die Seyenden überhaupt von einander gesondert. Der Begriff der Sonderung besagt keineswegs, daß sie schlechthin getrennt, gar keine Beziehung zu einander, schlechthin nichts mit einander gemein haben, sondern sofern sie von einander gesondert sind, so liegt darin unmittelbar, daß sie zugleich mit einander, in Beziehung zu einander, in Berührung unter einander sind. Dieß folgt außerdem daraus, daß sie als von einander gesondert nothwendig zugleich begränzt durch einander sind: ihre Sonderung involvirt ihre Begränzung und diese jene.

Nach dem gemeinen Bewußtseyn und der Art seiner Definitionen ist die Gränze begrifflich das Ende des Einen und der Anfang eines Andern, oder auch der Punkt, die Linie, in welcher das Eine endet und ein Andres anfängt. Freilich ist dabei außer Acht gelassen, daß die Ausdrücke „Ende, Anfang," den Begriff der Gränze voraussetzen, daß also im Grunde idem

per idem definirt wird. Gleichwohl deutet jene Begriffsbestimmung richtig an, daß die Gränze begrifflich ein Nichtseyn, eine Negation ausdrückt, welche zwei unterschiedenen Seyenden gemeinsam ist und daher als Negation beide sondert, als ihnen gemeinsam aber zugleich beide verknüpft. Dieß ist in der That der formal allgemeine (kategorische) Begriff der Gränze. Eine solche sondernde und zugleich verbindende Negation ist aber eben mit jeder Bestimmtheit des Andersseyns der Seyenden unmittelbar gesetzt. Denn in seinem Andersseyn ist, wie gezeigt, jedes Seyende zugleich für die Andern, indem das Andersseyn auf der Unterschiedenheit der Seyenden beruht und mithin nothwendig das in letzterer liegende Bezogenseyn derselben auf einander involvirt. Die Bestimmtheit ihres Andersseyns ist mithin zugleich Bestimmtheit ihres Füreinander-Seyns. In und mit derselben aber wird das Füreinanderseyn der Seyenden zugleich zum relativen Nichtseyn eines jeden gegen die Andern, d. h. die Bestimmtheit involvirt eine Negation, durch die sie, weil jedes in seinem Seyn für die Andern ein andres ist als die Andern, von einander gesondert werden. Aber zugleich setzt sie als Bestimmtheit ihres Füreinanderseyns die Seyenden in bestimmte Verbindung, indem sie eben in ihrem Füreinanderseyn nothwendig mit einander, zusammen, untrennbar sind, weil jedes nur als bezogen auf das Andre ist, was es ist. Das Begränzte ist nur, sofern das es Begränzende ist; aber auch letzteres ist nur, sofern das von ihm Begränzte ist: jedes ist das Andre begränzend und von ihm begränzt. Beide sind mithin nur mit und für einander. Zugleich aber hat jedes am Andern seine Negation: in der Einen und selbigen Gränze ist jedes ein Nichtseyendes, weil nicht das Andre; die Gränze bezeichnet also das Nichtseyn, sofern es in Eins zusammenfällt und somit beiden gemeinsam ist. Aber es fällt nur in Eins zusammen und kann ihnen nur gemeinsam seyn, weil und sofern beide nur mit und für einander sind, — d. h. die Gränze ist nicht bloß relatives Nichtseyn überhaupt, also nicht dasselbe mit dem reinen (kategorischen) Unterschiede, folglich auch nicht schon unmittelbar mit letzterem gesetzt, sondern sie ist das relative Nichtseyn der Seyenden als Füreinanderseyender, also auch nur mit der Unterscheidung ihres Füreinanderseyns gesetzt, folglich der gesetzte Unterschied (die Bestimmtheit) ihres Füreinanderseyns.

Sofern sonach alle Seyenden, ihre Qualität möge seyn welche sie wolle, kraft der Unterschiedenheit (Bestimmtheit) ihres Anders- und Füreinander-Seyns begränzte sind und zwar jedes anders begränzt als das andre, so sind sie damit in Beziehung auf ihre Begränztheit unterschieden. Aber sie nach ihrer Begränztheit rein als solcher unterscheiden, heißt, sie nach Größe oder Quantität unterscheiden. Als Hauptmoment im Begriffe der Größe wird gewöhnlich ihre reine Aeußerlichkeit bezeichnet, d. h. die Gleichgültigkeit des Seyenden (Dinges) gegen seine eigne quantitative Bestimmtheit, kraft deren seine Größe verändert werden kann, ohne daß das Seyende selbst ein andres zu werden braucht. Dieß ist allerdings ein wesentliches Kriterium des Begriffs der Größe rein als solcher. Aber es kommt ihm nur zu, sofern die Größe als reine Begränztheit eines Seyenden gefaßt wird, d. h. sofern sie die Bestimmtheit seines Andersseyns und Seyns-für-Andre ist. Denn insofern betrifft sie nicht das Seyende selbst in seinem Ansich- und Fürsichseyn, sondern nur sein Bezogenseyn auf Andres; insofern also ist sie ihm selbst äußerlich, gleichgültig, und kann demgemäß sich ändern, während seine Qualität dieselbe bleibt. Daraus folgt daß die Größe begrifflich, rein als solche, beliebig verändert, also beliebig und insofern in's Unendliche vermehrt und vermindert werden kann, d. h. in's Unendliche vermehrbar und verminderbar ist, daß aber eine wirklich unendliche, end- oder gränzenlose Größe ebenso schlechthin undenkbar als das Gränzenlose überhaupt, weil eine reine contradictio in adjecto ist*). —

---

*) Allerdings spricht die Mathematik nicht nur von unendlicher Größe, sondern rechnet sogar mit ihnen. Aber ihre unendlichen Größen sind keineswegs schlechthin end- oder gränzenlos. Dieß geht schon daraus hervor, daß sie von unendlichen Größen im Plural redet: denn viele unendliche Größen kann es offenbar nicht geben, da sie als viele, unterschiedene, sich nothwendig gegenseitig begränzen müssen. Die unendlichen Größen der Mathematik sind vielmehr nur solche, die im Unterschied von den endlichen, beliebig verminder- wie vermehrbaren, also nach beiden Seiten hin veränderbaren Größen, ihrerseits als nach der einen oder andern Seite hin unveränderbar angesehen werden, über die also entweder (wie bei den unendlich kleinen Größen) nach der Seite der Verminderbarkeit oder (wie bei den unendlich großen) nach der Seite der Vermehrbarkeit angenommener Maaßen „nicht hinausgegangen werden kann." Solche Größen sind natürlich sehr wohl denk- oder annehmbar.

Man tritt dem Begriffe der Größe näher, indem man sie als den Umfang eines Dinges definirt. Aber was ist der Umfang als solcher? Offenbar nichts andres als die Begränztheit eines Seyenden rein als solche, d. h. abgesehen von seiner Qualität wie von den es begränzenden andern Seyenden und damit von der Unterschiedenheit der Gränzen, die zusammen seine Begränztheit bilden. Wir können allerdings den Umfang eines Dinges nicht messen, ohne ihn nach Länge, Breite, Höhe zu unterscheiden. Allein dieß hat gerade darin seinen Grund, daß die Begränztheit und damit die Größe jedes Seyenden zunächst

a) seine räumliche Begränztheit ist, und dieß beruht wiederum darauf, daß alle Begränztheit überhaupt Bestimmtheit des Füreinanderseyns der Seyenden ist. Denn eben damit, daß die Seyenden in ihrem Für- und Miteinanderseyn zugleich von einander gesondert sind oder einander begränzen, sind sie zugleich nothwendig neben einander: ihr Nebeneinander ist eben, wie gezeigt, nur ihr gesondertes Mit- und Füreinanderseyn, — d. h. der Raum involvirt die Begränztheit der Seyenden und umgekehrt ihre Begränztheit den Raum. Die räumliche Größe ist die quantitative Bestimmtheit des Raumes, den ein Ding einnimmt, also des als leer gedachten Raumes, der von dem Dinge ausgefüllt wird. Somit aber ist sie nur die Begränztheit des Dinges rein als solche, d. h. abgesehen von seiner Qualität und damit von dem Dinge selbst, also als leere Begränztheit gefaßt und nur in Beziehung gesetzt zu den Dimensionen des Raumes, zu denen alle Begränztheit, sofern sie das Nebeneinander der Dinge involvirt, in unmittelbarer Beziehung steht. Die räumliche Größe ist mithin unmittelbar dasselbe, was die Begränztheit rein als solche oder die Größe überhaupt. Sie ist insofern die ursprüngliche, Ur- und Grundgröße, als sie die Begränztheit des Seyenden bloß als Seyenden ist. Diese Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit zeigt sich näher darin, daß wir jede andre Größe, die Zeitgröße wie die extensive und intensive Größe, die Größe der Geschwindigkeit, der Schwere, der sogenannten Kräfte ꝛc. nur nach und mittelst der Raumgröße zu messen vermögen, daß also nur von der Bestimmtheit der räumlichen Größe aus klare, sichere Bestimmungen der andern von ihr zu unterscheidenden Größen sich gewinnen lassen.

Der Begriff der räumlichen Größe als Paradigma der Größe überhaupt führt dann weiter unmittelbar zu dem der continuirlichen Größe. Weil jedes Seyende als solches eine Einheit ist, so ist nothwendig auch seine Begränztheit, obwohl insofern eine Mannichfaltigkeit von Gränzen, als es von mannichfaltig andern Seyenden begränzt ist, doch ebenfalls eine Einheit, ein ununterbrochener Zusammenhang der mannichfaltigen Gränzen. Die Begränztheit rein als solche, also die Größe, abgesehen von der Unterschiedenheit der Gränzen gegeneinander, als ununterbrochener, stetiger Zusammenhang ihrer Theile gefaßt, ist die continuirliche Größe. Wird sie als Begränztheit des an sich leeren Raumes, den das Seyende einnimmt, gedacht, also als räumliche Größe im gewöhnlichen Sinne, so ist sie auch nach innen oder in Beziehung auf das, was sie begränzt, continuirlich. Denn der leere Raum, weil eben leer, also in sich ununterschieden ist nothwendig eine stetige, ununterbrochene Einerleiheit, also eben so continuirlich als seine Begränzung.

Aber jede continuirliche Größe, weil jedes Seyende überhaupt, ist quantitativ von andern unterschieden, und somit ein Quantum, eine bestimmte, von andern unterschiedene Größe. Als solche ist jedes Seyende ein quantitativ Eines. Denn als solche ist es nach seiner Quantität als mit sich identisch, auf sich selbst bezogen gesetzt und zugleich als quantitative (begränzte) Einheit von allen andern gesondert. Jedes Quantum ist eine solche Einheit; jedes Seyende bloß als quantitative Einheit gefaßt ist dasselbe was alle andern: sein Unterschied von den andern, weil nur ein quantitativer, ist ihm äußerlich, gleichgültig. Folglich ist ihm auch seine Sonderung von den andern gleichgültig: es kann unbeschadet seiner quantitativen Bestimmtheit mit andern zusammengefaßt werden. So als das in allen Quantis Identische, Allgemeine, welches jedes Quantum ist und als welches jedes unbeschadet seiner Bestimmtheit mit allen übrigen verbunden werden kann, ist die quantitative Einheit die Zahl. Die Zahl an sich ist die Eins: alle andern Zahlen entstehen aus der Eins und sind nur Zahlen durch die Eins. Aber Eins ist eben schlechthin jedes Quantum. Mithin umfaßt die Zahl zugleich die Vielheit aller Quanta. Dasselbe ergiebt sich, wenn wir die Zahl als hervorgegangen aus der Thätigkeit des Zählens fassen. Weil jedes Quantum als

quantitative Einheit identisch mit allen andern und gleichgültig gegen seine Sonderung vor den andern ist, so kann ich jedes mit jedem andern verbinden und beide als Ein Quantum fassen: sie sind Eins, weil jedes eine quantitative Einheit und gleichgültig gegen sein Gesondertseyn ist; sie sind aber zugleich nicht Eins, weil jedes eine bestimmte, von der andern unterschiedene Größe ist. Ein solches Verknüpfen quantitativer Einheiten, die doch zugleich innerhalb ihrer Verknüpfung unterschieden sind und bleiben, heißt Zählen. Die quantitative Einheit, sofern sie mit andern verknüpft, gezählt wird, ist die Eins als Zahl; sie ist die Zahl an sich, weil eben nur in und mit dem Verknüpfen der Einer, mit dem Zählen, die übrigen Zahlen entstehen. Ist also jedes Quantum eine quantitative Einheit, mithin Zahl und zählbar, so können alle Quanta zu einer Einheit verknüpft gedacht werden, in der sie eben so sehr zusammengefaßt als wegen ihrer Unterschiedenheit gesondert sind, und die Zahl umfaßt alle Quanta, weil sie eben nur diese ihre Einheit oder Einbarkeit trotz und unbeschadet ihrer Unterschiedenheit (Sonderung) ausdrückt. Als eine solche Einheit aber ist die Größe discrete Größe; die Zahl also bezeichnet die Quantität in ihrer Discretion, d. h. die begriffliche Eigenthümlichkeit der Quantität, in Quanta unterschieden und doch zugleich die alle Quanta unbeschadet ihrer Unterschiedenheit umfassende Einheit zu seyn.

b) Wie jedes Seyende bloß als Seyendes, so ist jedes auch als Thätigkeit, als werdend und sich verändernd, nothwendig begränzt. Denn auch als Thätigkeiten sind die Seyenden von einander unterschieden, mithin jede Thätigkeit eine andre und für die andern. Der gesetzte Unterschied (die Bestimmtheit) des Für-einander-Seyns von Thätigkeiten ist demgemäß nothwendig ebenfalls Begränztheit der Thätigkeiten durcheinander: die Bäume wachsen nicht in den Himmel, weil ihre Kraft nicht bloß an sich selbst beschränkt ist (wovon im folgenden §), sondern weil ihr andere Kräfte widerstehen, entgegenwirken, d. h. sie begränzen. Die Gränze ist auch hier die zweien Thätigkeiten gemeinsame, sie sondernde und zugleich verknüpfende Negation, das Ende der Einen und der Anfang der andern: die bewegende Kraft des Windes endet, wo der Widerstand (die Schwerkraft) des zu bewegenden Körpers beginnt und umgekehrt,

d. h. beide Kräfe begränzen sich gegenseitig (und nur darum bedingen und bestimmen sie sich zugleich, wie sich weiter zeigen wird). Hat sonach jede unterschiedene, bestimmte Thätigkeit ihre Gränzen, so folgt von selbst, daß sie als Uebergehen von Thun in That, von Seyn in Andersseyn, als Bewegung, zwischen diesen Gränzen verläuft; ihre Gränzen sind zugleich die Gränzen dieses Verlaufs. Nun sind aber die Seyenden, wie gezeigt, als Thätigkeiten, als werdend und sich verändernd zugleich nothwendig nacheinander seyend, jedes nothwendig in der Zeit und selbst ein Zeitliches. Die Begränztheit jenes Verlaufs ist mithin zugleich ihre zeitliche Begränztheit, jedes Thätige, Werdende und Sich-ändernde ein zeitlich Begränztes. Die Seyenden nach ihrer zeitlichen Begränztheit rein als solcher unterscheiden, heißt aber wiederum nur, sie nach ihrer zeitlichen Größe unterscheiden. Damit erhält jedes eine bestimmte Zeitgröße, d. h. eine Dauer: es dauert so lange als jener Verlauf seiner Thätigkeit zwischen ihren Gränzen Zeit erfordert, und er erfordert Zeit, weil er selbst ein zeitlicher, ein Nacheinander von Thun und That, Seyn und Andersseyn ist. Die bestimmte Zeitgröße eines Seyenden (Thätigen) ist zunächst Zeit-überhaupt, weil Bewegung des Nacheinander von Thun und That, Seyn und Andersseyn; sie ist seine Dauer, weil sie der bestimmte Zeitverlauf ist, während dessen das Seyende so lange es noch nicht ein andres geworden, in derjenigen Bestimmtheit fortbesteht, die ihm an sich zukommt, dessen Ende dagegen zugleich das Ende dieser seiner Bestimmtheit und damit des Seyenden selbst, weil sein Uebergegangenseyn in Andersseyn ist.

(Eine bestimmte Zeitgröße pflegen wir auch einen Zeitraum zu nennen. Diese anscheinend sonderbare Zusammenstellung rechtfertigt sich dadurch, daß wir die Dauer eines Dinges, eines Werdens, einer Veränderung, einer Begebenheit ꝛc. nur mit Sicherheit messen, d. h. mit andern vergleichen und damit ihre Bestimmtheit uns zum Bewußtseyn bringen können, wenn wir sie mit Hülfe der Bewegung zur räumlichen Größe in Beziehung setzen. Der Grund dafür ist bereits oben angegeben; und die Möglichkeit, eine Zeitgröße durch eine räumliche zu messen liegt in dem ebenfalls schon geführten Nachweise, daß jede räumliche Bewegung, weil eine Veränderung (des Orts) zugleich zeitlicher Natur ist. Wird die Strecke des Raums, wel-

che die Bewegung durchläuft, gemessen, so ist damit zugleich die Zeit, welche die Veränderung des Orts, das Uebergehen von Hierseyn in Dortseyn (von Seyn in Andersseyn), erfordert oder vielmehr selbst ist, gemessen, somit aber ein Zeitmaaß gewonnen, mittelst dessen jede andre Zeitgröße, jedes andre Uebergehen von Seyn in Andersseyn, wenn es auch keine bloße Ortsveränderung ist, bestimmt werden kann. Eine so gemessene Zeitgröße bezeichnet aber zugleich eine bestimmte Raumgröße, d. h. einen bestimmten begränzten Raum: die Zeitgröße eines Jahres z. B. den bestimmten Raum, der durch die Bewegung der Erde um die Sonne begränzt ist. Insofern ist ein Jahr in der That nicht bloß eine Zeit, sondern zugleich ein Raum, also ein Zeitraum.)

Die Zeitgröße ist continuirliche Größe, sofern sie Begränztheit der continuirlichen Bewegung des Uebergehens von Thun in That, von Seyn in Andersseyn, also diese zwischen ihren Gränzen verlaufende continuirliche Bewegung selbst ist. Sie ist discrete Größe, sofern jedes Zeitquantum als solches, d. h. als bestimmte, von andern unterschiedene Größe, in demselben Sinne wie jedes Raumquantum eine quantitative Einheit, als solche aber nicht nur dasselbe, was jedes andre, sondern auch gegen seinen Unterschied und damit gegen seine Sonderung von den andern gleichgültig ist, also unbeschadet seiner quantitativen Bestimmtheit mit andern zusammengefaßt, — d. h. gezählt werden kann. Die Zahl dient daher auch zur Bezeichnung der Zeitgröße in ihrer Discretion. Wir rechnen daher nach Tagen, Monaten, Jahren, nach Sommern und Wintern, nach Menschenaltern 2c.

c) Die räumliche Größe als bloße Begränztheit des Raumes abgesehen von dem Seyenden, das ihn erfüllt, also als Begränztheit eines leeren Raumes gefaßt, ist zugleich die Begränztheit der Bewegung, welche diesen Raum durchläuft und resp. erfüllt. So als Begränztheit einer räumlichen Bewegung oder als Begränztheit eines Seyenden, das sich in sich bewegend seine Raumgränzen durch (innere) Bewegung ausfüllt, ist sie die extensive Größe, die Größe der Ausdehnung eines Seyenden. Beide Ausdrücke bezeichnen wesentlich dasselbe. Denn die räumliche Bewegung als begränzt und doch zugleich als Bewegung gefaßt, wird nothwendig gedacht als sich vollziehend zwischen ihren Gränzen, aber so, daß sie selbst dieses Zwischen ist,

also ihre Umgränzung erfüllt. Eben dasselbe gilt von einem Seyenden, welches als thätig und damit sich bewegend, zugleich aber als räumlich begränzt und somit von bestimmten Gränzen umschlossen gedacht wird: eben damit erfüllt es seine räumliche Umgränzung mit seiner Bewegung und diese Raumerfüllung ist seine Ausdehnung. Es fragt sich nur, wie ein Seyendes als Thätigkeit außer der ihm zukommenden Zeitgröße, die ihm bisher allein zu- und nachgewiesen ist, auch eine räumliche Begränzung, eine bestimmte Raumgröße haben könne? Wir antworten: wird das Ansich- und Fürsichseyn der Seyenden als Thätigkeit gedacht, — und so muß es gedacht werden, so gewiß jedes Seyende selbst ein Thätiges ist, — so kann diese Thätigkeit nur gefaßt werden als thätige Beziehung des Seyenden auf-sich-selbst, mithin als eine Selbst-Bewegung des Seyenden, welche von den andern Seyenden, also von seinem eignen Andersseyn oder relativen Nichtseyn und somit von seiner Begränzung aus, auf es selbst und sein positives Selbstseyn hingeht. Sonach aber ist das Ansich- und Fürsichseyn des Seyenden als Thätigkeit dasselbe, was die s. g. Contraktionskraft. Wird dagegen das Anders- und Füreinander-Seyn der Seyenden als Thätigkeit und somit als thätige Beziehung eines jeden auf die Andern, mithin als Selbstbewegung des Seyenden, welche von ihm selbst und seinem positiven Selbstseyn zu den Andern und damit zu seinem eignen Andersseyn, also zu seiner Begränztheit hingeht, gefaßt, so ist damit der Begriff der s. g. Expansionskraft gegeben. Und ist das Seyende zufolge seines unterschiedenen Anders- und Für-Andre-Seyns bestimmt und damit begränzt, so folgt von selbst, daß auch jene expandirende Selbstbewegung, die es in sich vollzieht und selbst ist, eine begränzte sey. Die Begränztheit derselben aber ist seine Ausdehnung, und rein als Begränztheit gefaßt, abgesehen von seiner Qualität ꝛc., seine extensive Größe. Denn die expandirende Bewegung ist — wenn der Raum als leere Begränztheit gefaßt wird — nothwendig den Raum erfüllende Bewegung, und die Erfüllung der leeren Raumgränzen ist die Ausdehnung.

Die Begränztheit der Ausdehnung, die extensive Größe eines Seyenden, ist demnach nothwendig abhängig von der Größe seiner Expansionskraft. Denn je größer die letztere, desto mehr

wird es die expandirende Thätigkeit (die Widerstandskraft) der andern Seyenden neben ihm überwinden, desto weiter also seine Gränzen ausdehnen, indem ja die andern Seyenden es nur begränzen, sofern sie in ihrem Anders- und Für-Andres-Seyn ebenfalls expansiv thätig sind. Mithin ist auch umgekehrt die Größe der Expansionskraft eines Seyenden durch die Größe seiner Ausdehnung und somit des s. g. leeren Raumes, den es einnimmt, bestimmt und bestimmbar (also räumlich meßbar): denn je größer oder kleiner die Ausdehnung, desto größer oder kleiner die expansive Thätigkeit. Sonach aber ist jedes extensive Quantum, d. h. jede bestimmte, von andern unterschiedene extensive Größe, zugleich nothwendig ein intensives Quantum, d. h. zugleich Bestimmtheit der Größe der Expansionskraft des Seyenden. Denn von intensiver Größe kann nach dem Sprachgebrauche nur bei Kräften und resp. Thätigkeiten die Rede seyn: nur ihnen wird intensive Größe beigelegt. Aber jeder Thätigkeit als Bewegung im Raume, womit sie zugleich einen Raum erfüllt, kommt nothwendig auch extensive Größe zu. Wodurch unterscheiden sich also intensive und extensive Größe? — Die intensive Größe ist die Größe jeder Kraft im engern Sinne des Worts, d. h. jeder Thätigkeit, sofern sie als das Prius ihres Uebergehens in That, als noch nicht in That übergehend, also als unthätig und unbewegt und somit als ein bloßes Seyendes gedacht wird. Die extensive Größe einer Thätigkeit ist dagegen die Größe derselben als Thätigkeit im engern Sinne, also als übergehend in That, als Bewegung sofern sie zugleich Bewegung im Raume ist und somit einen Raum erfüllt. Die extensive Größe einer Thätigkeit ist mithin von ihrer intensiven Größe abhängig: denn sie kann sich nur so weit ausdehnen, als ihre Ausdehnungskraft reicht. Andrerseits aber ist die intensive Größe einer Kraft nur nach der extensiven Größe ihrer Thätigkeit, nach der Ausdehnung ihrer Wirksamkeit und dem Umfang ihrer Wirkungen bestimmbar. Denn einerseits ist sie nur in ihrer Wirksamkeit für Andres und giebt sich Andrem kund, d. h. nur als Thätigkeit ist sie uns erkennbar; als Thätigkeit ist sie aber auch Bewegung im Raume und damit Ausdehnung; folglich ist auch nur durch die Größe der Ausdehnung ihrer Wirksamkeit ihre intensive Größe erkennbar und bestimmbar. Andrerseits geht die intensive

Größe nothwendig in extensive über, so wie die Kraft in Thätigkeit übergeht, d. h. die intensive Größe äußert sich als extensive, sowie Kraft als Thätigkeit (in ihren Thaten) sich äußert. Demnach aber ist nothwendig jede Kraft, ihre qualitative Bestimmtheit sey welche sie wolle, sobald sie in Thätigkeit übergeht, zugleich expansive Thätigkeit, d. h. jede Kraft ist, wenn auch keineswegs bloße Expansionskraft, doch auch Expansionskraft, und nach der Größe ihrer Expansionskraft bestimmt sich ihre intensive Größe. Wenn z. B. die intensive Größe der produktiven Thätigkeit eines Dichters nach dem Umfang und der Mannichfaltigkeit seiner Werke geschätzt wird, so ist damit implicite ausgesprochen, daß diese produktive Thätigkeit zugleich eine expansive sey, nämlich über einen bestimmten Umfang, eine bestimmte Anzahl von Werken sich ausdehne: nur als expansive Kraft ist sie nach dem Umfange und der Zahl der Werke meßbar. Selbst von der intensiven Größe der Contraktionskraft eines Seyenden wie überhaupt jeder auf Einen Punkt concentrirten Kraft kann nur die Rede seyn, sofern sie als die umgekehrte Expansionskraft betrachtet wird, d. h. als eine Kraft, deren Größe nicht in der Weite, sondern vielmehr in der Enge des Umfangs oder des leeren Raumes, den sie als Selbstbewegung erfüllt, sich manifestirt, also der Expansionskraft gegenüber im umgekehrten Verhältniß zur extensiven Größe steht.

Die extensive und mithin auch die intensive Größe ist eine continuirliche, wenn die Bewegung oder Thätigkeit eine continuirliche ist, eine discrete oder Zahlgröße, wenn die Thätigkeit eine in sich unterschiedene, unterbrochene, discrete ist, also selbst wiederum Gränzen (Quanta) in sich trägt.

Jede extensive Größe ist aber zugleich eine räumliche Größe, sofern sie zugleich die begränzte Ausdehnung eines Seyenden und somit die Begränztheit des Raumes ist, den das Seyende erfüllt. Jede intensive Größe dagegen, sofern sie die Größe einer Kraft ist, aber nur mit dem Uebergehen derselben in Thätigkeit und damit als Größe einer Expansionskraft sich äußert, also Größe einer Bewegung (Thätigkeit) ist, erweist sich damit als eine Zeitgröße. Allein auch die räumliche extensive Größe ist insofern eine Zeitgröße als sie Begränztheit der expansiven Bewegung ist, nur Begränztheit rein als solche, d. h. als ruhiges Begränztseyn gedacht, in welchem die Bewe-

gung verläuft oder welches sie ausfüllt. Und umgekehrt ist die intensive Größe insofern zugleich Raumgröße, als sie ihre Bestimmtheit an dem Umfange der Ausdehnung hat, über welchen eine Thätigkeit sich erstreckt, also zugleich extensive Größe ist. Beide die intensive wie die extensive Größe, kommen uns in ihrer vollen Bestimmtheit nur zum Bewußtseyn, sofern wir sie messen. Können wir nun, wie gezeigt, die Zeitgröße nur mit Hülfe der Raumgröße messen, womit jede bestimmte Zeitgröße zum bestimmten Zeitraume wird, so können wir die intensive Größe mittelst eines bestimmten als Maaßstab angenommenen Zeitraums wiederum nur messen, indem wir sie zugleich als extensive räumliche Größe fassen. Die Kraft, die als Thätigkeit oder Bewegung in dem bestimmten Zeitraum einen größern Umfang von Ausdehnung gewinnt oder über einen größeren Raum sich erstreckt, ist nothwendig intensiv größer als eine andre. Eben damit aber ist sie nothwendig eine geschwindere als die andre. Geschwindigkeit bezeichnet nur die intensive Größe einer Bewegung als gemessen durch die größere oder geringere Ausdehnung (Raumgröße), die sie im Vergleich zu einer andern während eines bestimmten Zeitraums erfüllt oder durchläuft. Die langsamere (intensiv kleinere) Bewegung wird demgemäß in einem längeren Zeitraum eine kleinere, die schnellere (intensiv größere) in einem kürzern eine größere Ausdehnung gewinnen, jene in längerer Zeit einen kleineren, diese in kürzerer einen größeren Raum durchlaufen. Während bei der extensiven Größe die längere Zeit dem größeren Raume entspricht, so daß ein Seyendes extensiv um so größer ist, je größer Zeit und Raum sind, die es erfüllt, stehen sonach bei der intensiven Größe Raum und Zeit im umgekehrten Verhältniß: das Seyende ist seiner Kraft nach um so größer, je größer der Raum und je kleiner die Zeit, die es als Thätigkeit (Bewegung) zur Erfüllung des Raumes bedarf. Diese Umkehrung des Verhältnisses weist bereits auf eine Beziehung der Quantität zur Qualität hin, welche im Folgenden näher zu erörtern seyn wird.

Anmerk. 1. Die räumliche Größe steht gemäß der obigen Erörterung in unmittelbarer begrifflicher Beziehung zur Figur oder Gestalt. Dieselbe räumliche Begränztheit, welche rein als solche d. h. als bloßer Umfang des Raumes, also in ihrer Gleichgültigkeit gegen die Unterschiedenheit und

Gliederung der mannichfaltigen Gränzen, aus denen sie besteht, die räumliche extensive Größe ist, ist in der bestimmten Unterschiedenheit und Gliederung ihrer mannichfaltigen zusammenhängenden Gränzen gefaßt, die Figur. Daraus erhellet, daß und warum jede mathematische Figur zugleich eine Größe ist und als Größe behandelt werden kann.

Weil ferner jede continuirliche Größe rein als Größe zugleich potentiâ eine discrete ist, indem sie unbeschadet ihrer Bestimmtheit als in sich unterschieden (getheilt) und damit als eine Einheit unterschiedlicher Quanta gefaßt werden kann, und weil andrerseits jede bestimmte continuirliche Größe eine quantitative Einheit ist, also unbeschadet ihrer Bestimmtheit mit andern Quantis zusammengefaßt, gezählt werden kann, so erhellet von selbst die begriffliche Möglichkeit, eine continuirliche Größe, z. B. eine Linie, wie eine Zahl zu behandeln und etwa mit sich selbst zu multipliciren. —

Kann sonach nicht nur jede continuirliche Größe als eine discrete gefaßt werden, sondern sind auch Continuität und Discretion Bestimmungen aller Arten der Quantität, der Raum- wie der Zeitgröße, der extensiven wie der intensiven Größe, und ist die discrete Größe stets eine Einheit, welche eine quantitative Unterschiedenheit (Mannichfaltigkeit) in sich befaßt, so erhellet endlich zugleich, warum der Zahl eine so große Bedeutsamkeit (z. B. von den Pythagoräern) beigelegt worden ist und in der That beigelegt werden muß. Denn die Zahl als bestimmte discrete Größe, also als bestimmte quantitative Einheit mannichfaltiger Quanta, faßt eine Mehrheit zu einem Ganzen zusammen, geht also stets auf ein Ganzes, und dieses ist, wie sich zeigen wird, seinem Begriffe nach stets Ausdruck des Wesens der Dinge. „Wenn wir, bemerkt daher Trendelenburg mit Recht, an dem Pentagon fünf Seiten, in dem Sonnensystem eilf (21) Planeten zählen, so gehört die Zahl keiner einzelnen Seite, keinem einzelnen Planeten, sondern dem Ganzen an, inwiefern es sich aus allen Theilen zusammennimmt; und weil in den Dingen die zählbaren Seiten von der Kraft und Richtung des Ursprungs abhängen, so berührt die Zahl das Wesen sehr nahe. Daher wächst in den empirischen Wissenschaften bis in die Erkenntniß des freien Menschenlebens hinein die Wichtigkeit der Zahlenverhältnisse, um aus denselben entweder wie aus ersten Punkten die erzeugende Bewegung (Thätigkeit) zu entwerfen oder das innere Wesen zu deuten.“ Deum omnia mensura et numero fecisse, ist in der That mehr als eine bedeutungsvolle Sentenz, es ist eine tiefe Wahrheit.

Anmerk. 2. Die Frage, ob die Kategorie der Quantität auch auf das Absolute anwendbar sey, können wir nach unsern Prämissen wiederum nur bejahen. Das Absolute, sofern

es von dem Relativen, Endlichen, Weltlichen sich unterscheidet und unterschieden ist, wird damit nothwendig vom Relativen begränzt, und seine Begränztheit rein als solche ist seine Größe. Gleichwohl hört es damit keineswegs auf, absolut, unendlich im wahren Sinne des Worts zu seyn. Denn ist das Relative seinem Wesen und Begriffe nach nur Relatives, sofern es sich zur Einigung mit dem Absoluten und damit der Unterschied zwischen ihm und letzterem sich aufhebt, so ist auch die Begränztheit, die das Absolute am Relativen hat, nur eine sich aufhebende: so gewiß das Absolute in seiner Beziehung auf das Relative sich zugleich nur auf sich selbst bezieht, so gewiß ist seine Begränztheit durch das Relative zugleich nur Begränztheit durch sich selbst, Moment seiner Einheit, in der es das Relative als mit ihm geeinigt befaßt. Das Absolute ist mithin zwar nicht das undenkbare Gränzenlose, die bloße Negation aller Gränze, wohl aber ist es wahrhaft, positiv unendlich, weil es sonach keine Gränze an irgend einem Andern hat, sondern selbst die absolute Gränze, das absolute non plus ultra ist. Andrerseits ist es, indem es sich vom Relativen unterscheidet und damit dieses selbst setzt, das alle Begränztheit und alle Größe Setzende und Bestimmende. Alle Größe, alle Begränztheit ist mithin von ihm abhängig, es selbst also das über alle Größe und Begränztheit Erhabene, das absolut Große. Dieß ist das zweite Moment im Begriffe der wahren, positiven Unendlichkeit. Eben durch diese seine Unendlichkeit ist es von allem Weltlichen, in Beziehung auf Quantität, kategorisch unterschieden. Denn das Weltliche, das an seiner Relativität keineswegs eine bloß negative, sondern eine positive Bestimmung hat, behält, weil es eben nur durch Aufhebung, also durch Negation seiner selbst, mit dem Absoluten geeinigt wird, immer ein Nichtseyn an sich, bleibt also an sich begränzt.

§. 31. Ist die Qualität begrifflich die Bestimmtheit des Ansichseyns des Seyenden, d. h. der an seinem Ansichseyn gesetzte Unterschied, durch den es vom Ansichseyn Andrer unterschieden ist, so wird mit jeder Qualität ein relatives Nichtseyn am Ansichseyn der Seyenden gesetzt. Dieses relative Nichtseyn am Ansichseyn muß aber nothwendig wiederum bestimmt, unterschieden werden und seyn: es muß ein andres seyn am Ansichseyn des Einen Seyenden als am Ansichseyn des Andern. Der am relativen Nichtseyn gesetzte Unterschied ist aber, wie gezeigt, der quantitative Unterschied, Begränztheit rein als solche, Größe. Mit jeder Qualität wird mithin nothwendig zugleich das Ansichseyn des Seyenden begränzt, das Seyende

als ein an sich Begränztes gesetzt. Die Gränze, die ein Seyendes nicht am Andern, sondern an sich selbst hat, nennen wir seine Schranke.

Ist aber sonach das Ansichseyn des Seyenden eben in und wegen seiner Bestimmtheit (Qualität) ein begränztes und hat somit jedes Seyende an sich selbst eine bestimmte, von andern unterschiedene Größe, so hat jedes eben damit sein bestimmtes Maaß. Denn mit diesem Ausdruck bezeichnet der Sprachgebrauch die Größe, die Etwas nicht in seiner Beziehung zu Andrem, sondern an sich selbst hat. Das Maaß jedes Seyenden als die Begränztheit seines Ansichseyns wird nun aber eben damit gesetzt, daß das Ansichseyn des Einen vom Ansichseyn des Andern unterschieden wird, d. h. das Maaß jedes Seyenden wird in und mit seiner qualitativen Bestimmtheit gesetzt. Folglich muß es ein andres seyn, wenn und wo die qualitative Bestimmtheit eine andre ist, d. h. das Maaß ist bedingt, abhängig von der qualitativen Bestimmtheit, es ist die durch die Qualität bedingte Quantität.

Umgekehrt aber ist auch jede Qualität ihrerseits quantitativ bestimmt, also die Qualität durch die Quantität bedingt. Denn indem die Seyenden in Beziehung auf ihr Ansichseyn unterschieden und damit als Ansichseyende bestimmt werden, wird jedes nur als Quale überhaupt, werden alle nur als solche gesetzt, denen Qualitäten überhaupt zukommen. Sollen die Qualitäten bestimmt werden, die Seyenden bestimmte Qualitäten erhalten, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß sie gemäß und mittelst der Kategorie der Qualität von einander unterschieden werden. Mit dieser Unterscheidung wird nothwendig an jeder Qualität ein relatives Nichtseyn gesetzt. Letzteres aber muß wiederum vom relativen Nichtseyn einer andern Qualität unterschieden seyn und werden, und der gesetzte Unterschied eines relativen Nichtseyns ist der quantitative Unterschied. Jede bestimmte Qualität hat als solche mithin zugleich eine bestimmte Größe. Die Größe einer Qualität als solcher, die qualitative Größe, heißt nach gemeinem Sprachgebrauch Grad. Ist nun aber die Qualität nur eine bestimmte, sofern sie zugleich eine bestimmte Größe hat, ist also die Bestimmtheit ihrer Größe zugleich Bestimmtheit der Qualität selber, so muß die qualitative Bestimmtheit sich ändern, wenn und wo ihre Größe

sich ändert, d. h. der Grad ist begrifflich die die Bestimmtheit der Qualität bedingende Quantität.

Die Begriffe des Maaßes und des Grades ergeben sich sonach einfach aus der logischen Nothwendigkeit einerseits, das Ansichseyn der Seyenden nicht nur überhaupt zu unterscheiden und damit jedes nicht nur als ein bestimmtes Ansichseyendes (als ein Quale) überhaupt zu setzen, sondern wenn es zur reellen Bestimmtheit des Ansichseyns kommen soll, auch das mit seiner Bestimmtheit an ihm gesetzte relative Nichtseyn zu bestimmen (von andrem solchen Nichtseyn zu unterscheiden), d. h. das Ansichseyn zugleich auch quantitativ zu bestimmen; andrerseits aus der gleichen logischen Nothwendigkeit, die Seyenden als Qualia nicht nur überhaupt nach der Kategorie der Qualität zu unterscheiden und damit ihre Qualitäten zu bestimmen, sondern — wenn es zu voller Bestimmtheit der letzteren kommen soll — wiederum zugleich das in und mit der Bestimmtheit einer Qualität an ihr gesetzte relative Nichtseyn und damit die Qualitäten zugleich quantitativ zu bestimmen. Die Kategorieen, vermittelst deren dieß geschieht, sind die formal allgemeinen Begriffe des Maaßes und des Grades.

Sie stehen zwar, wie alle Kategorieen, in Beziehung zu einander, sind aber, wiederum wie alle Kategorieen, durchaus selbstständige, feste Begriffe. Wenn daher Hegel, um den Begriff des Maaßes zu gewinnen, die Quantität, in welche er erst die Qualität hat umschlagen lassen, wiederum in die Qualität zurückschlagen läßt, so ist das wohl seiner dialektischen Methode, nicht aber der Natur der Sache gemäß. Jeder Unbefangene wird nicht nur das Gezwungene der Deduktion, sondern auch die falsche Anwendung der Thatsachen, durch welche die Bestätigung des Resultats in der Wirklichkeit dargethan werden soll, leicht erkennen. Wenn Hegel z. B., um von der Quantität aus den Uebergang zum Maaße zu gewinnen, das quantitative Verhältniß als eine Bestimmung bezeichnet, in welcher das Quantitative bereits zugleich qualitativ erscheine, weil das Verhältniß in seinem Exponenten als ein bestimmtes unveränderbares sich darstelle, die Unveränderbarkeit aber dem Begriffe der Quantität widerspreche, nur Moment des Begriffs der Qualität sey, so vergißt er, daß der Begriff des Verhältnisses an sich gar nichts mit der Quantität zu thun hat, daß das Verhältniß viel-

mehr nur auch ein quantitatives seyn kann, auch Quanta in Verhältniß zu einander stehen oder gesetzt werden können, daß es also nicht im Begriffe des Quantitativen, sondern im Begriffe des Verhältnisses liegt, wenn der Exponent als Ausdruck desselben invariabel ist. Auch das Freundschaftsverhältniß ist ein bestimmtes, invariables, durch den Begriff der Freundschaft fixirt; und doch können die Seiten desselben, die in Freundschaft verbundenen Menschen, sehr verschiedene seyn, also beliebig wechseln: wird darum das Freundschaftsverhältniß zu einem quantitativen? So gewiß hier die beiden Seiten des Verhältnisses bloß darum, weil sie variabel sind, keineswegs zu Quantitäten werden, so gewiß kann das Verhältniß, wo es zwischen Quantitäten stattfindet, diese weder zu Qualitäten machen noch selbst ein qualitatives werden. Auch in der Natur zeigt sich nirgend ein Umschlagen der Quantität in die Qualität, so wenig als dieser in jene, nirgend eine Quantität, die als solche qualitativ würde. Wenn Hegel das Wasser, sofern es mit der Aenderung seiner Temperatur nicht bloß mehr oder weniger warm wird, sondern durch die Zustände der Härte, der tropfbaren und der elastischen Flüssigkeit hindurchgeht, als Beispiel dafür anführt, so übersieht er, daß nicht die veränderte Quantität des Wassers, sondern der veränderte Grad der Wärme, also einer Qualität des Wassers jene verschiedenen Zustände herbeiführt, daß also hier gar nicht die Quantität qualitativ wird, sondern vielmehr nur mit der (quantitativen) Aenderung des Grades der Wärme auch eine qualitative Aenderung eintritt, welche im Gefrieren und resp. Verdampfen des Wassers sich kund giebt. Indem der Grad der Wärme sich ändert, wird die Wärme auch qualitativ anders, d. h. sie wird selbst eine andre Qualität, wie sich an ihren verschiedenen Wirkungen zeigt. Mit demselben Rechte, mit welchem wir Härte und Weiche, Dichtigkeit und Lockerheit rc., obwohl sie nur dem Grade nach verschieden sind, doch als verschiedene Qualitäten betrachten und bezeichnen, mit welchem wir von Kälte sprechen, wenn das Thermometer unter Null, von Wärme, wenn es über Null steht, mit demselben Rechte können wir 19 Grad Wärme als eine andre, von 18 Grad verschiedene Qualität betrachten. Jedenfalls ist damit, daß das Wasser auf dem Gefrierpunkte Eis, auf dem Siedepunkte Dampf wird, nur bewiesen, daß für das Wasser wenigstens die Wärme auf dem Ge-

frierpunkte eine andre Qualität ist als die Wärme auf dem Siedepunkte. Das Beispiel beweist mithin gar nichts für den Hegelschen Begriff des Maaßes als der concreten Einheit von Quantität und Qualität. Das Gleiche gilt von den chemischen Proportionen, welche er nach Berthollet's und Berzelius' Theorie zu gleichem Zwecke herbeizieht. Wenn die chemischen Stoffe nur in bestimmten Proportionen ihres Gewichts eine chemische Verbindung mit einander eingehen, so beweist dieß nicht, daß die Quantität hier qualitativ geworden, sondern vielmehr daß, weil jeder Stoff (in seinem Ansichseyn zugleich quantitativ bestimmt) an sich eine bestimmte Größe, ein bestimmtes Maaß überhaupt hat, eben darum auch das Maaß, in welchem er mit andern Stoffen sich zu völliger Sättigung zu durchdringen vermag, ein bestimmtes seyn muß, und daß, weil die Seyenden nach ihrem Maaße überhaupt verschieden sind, jeder Stoff mit verschiedenen Stoffen auch in verschiedenem Maaße sich verbinden wird. Kurz die Natur zeigt überall nur eine Einwirkung der Quantität auf die Qualität und umgekehrt, ein gegenseitiges Sichbestimmen beider oder vielmehr ein Mit- und Durch-einander-Bestimmtseyn, was sich einfach daraus erklärt, daß, wie gezeigt, die Seyenden in ihrem Ansichseyn (qualitativ) nur bestimmt werden können, sofern und indem sie zugleich quantitativ bestimmt werden, und daß wiederum den einzelnen Qualitäten als solchen volle Bestimmtheit nur zukommen kann, sofern und indem sie zugleich eine quantitative Bestimmtheit haben.

Diese kritische Erörterung rechtfertigt zum Theil schon unsere Begriffsbestimmungen vor den Thatsachen der Natur wie vor dem Sprachgebrauche. Wir bemerken deshalb in dieser Beziehung nur noch, daß, was zunächst den Begriff des Maaßes betrifft, schon in den sprüchwörtlichen Redensarten: Jedes Ding hat sein Maaß, — Alles mit Maaßen 2c., unsere obige Begriffsbestimmung sich abspiegelt. Denn damit ist nur die dem gemeinen Bewußtseyn feststehende allgemeingültige Wahrheit ausgesprochen, daß jede Sache, jede Begebenheit, Handlung, Neigung, Begierde 2c., kurz jedes Seyende in seiner qualitativen Bestimmtheit zugleich eine bestimmte Größe hat, über die es nicht hinaus kann, ohne an sich selbst ein andres zu werden, — weshalb z. B. die Bäume nicht in den Himmel wachsen, der Löwe nicht die Größe des Elephanten erreicht, und die Begierde, die ihr

Maaß überschreitet, in ihrer Befriedigung nicht Genuß, sondern Schmerz gewährt. Am häufigsten bezeichnet in der currenten Rede des gemeinen Lebens der Ausdruck Maaß diejenige Größe, welche zum Messen andrer, zum Maaßstabe dient: Fuß, Pfund, Quart sind Maaße. Gerade hier aber scheint der Sprachgebrauch unserer Begriffsbestimmung zu widersprechen: Fuß, Pfund, Quart sind bloße Quanta, anscheinend ohne alle Beziehung zur Qualität. Allein zum Maaßstab kann an sich jedes beliebige Quantum gebraucht werden, eine Länge von 5 Zoll so gut als von 12 Zoll. Nur die äußere Zweckmäßigkeit ist der Grund, warum gerade dieses oder jenes Quantum als Maaßstab allgemein angenommen worden. Maaß im Sinne von Maaßstab ist mithin ein durch die Zweckmäßigkeit bedingtes oder bestimmtes Quantum; die Zweckmäßigkeit aber gehört zu den Qualitäten der Dinge; folglich ist der Maaßstab eine durch eine Qualität bedingte Größe. Die Sophisten nannten den Menschen das Maaß aller Dinge. Wie sie den Satz verstanden, daß nämlich das einzelne Subjekt mit seinen individuellen Meinungen, Neigungen, Gelüsten &c. die alles messende (bestimmende) Größe sey, war der Ausspruch falsch, ein Sophisma. Richtig verstanden, hat er den guten Sinn, daß der Mensch nach seiner allgemeinen objektiven Natur, nach seiner in und mit seinem Ansichseyn (Wesen) bestimmten physischen und geistigen Größe, Kraft und Fähigkeit, den besten Maaßstab (Exponenten) aller Größenverhältnisse, aller extensiven und intensiven Größe, Kraft und Fähigkeit der irdischen Dinge, deren Spitze er ist, abgebe. Das *μέτρον ἄριστον*, die überall sich aufdrängende Thatsache, daß die Dinge trotz der größten Mannichfaltigkeit ihrer Maaße, doch nach Maaß und Gewicht in der innigsten Harmonie zu einander stehen, ist daher ein viel würdigerer Gegenstand der Bewunderung als die s. g. Unendlichkeit der Quantität, die unendliche Zahl, die unendliche Ausdehnung.

Mit dem Ausdrucke Grad bezeichnet der Sprachgebrauch durchgängig die Größe einer Qualität. Wir sprechen nicht nur von Graden der Wärme, sondern auch der Dehnbarkeit, der Härte, der specifischen Schwere, ja von Graden der Leidenschaftlichkeit, der Habsucht, des Ehrgeizes &c.; und wenn die Erdoberfläche nach Graden der Länge und Breite eingetheilt wird, so soll dadurch nicht die Größe ihres Umfangs, sondern die

Lage jedes ihrer Theile bestimmt werden; die Lage des Theils eines Ganzen aber gehört insofern zu den Qualitäten, als durch sie das Verhältniß des Theils zum Ganzen und damit zu andern Dingen, hier namentlich die Stellung zur Sonne, die Beschaffenheit des Klimas ꝛc. bedingt ist. Mit der Aenderung des Grades der Qualität ändert sich die Qualität und damit das Ding selbst. Das Gold hat einen bestimmten Grad der Dehnbarkeit, ein bestimmtes Gewicht der specifischen Schwere: es könnte und würde nicht mehr Gold seyn, wenn dieser Grad sich änderte. Das Wasser hat einen bestimmten Grad der Wärme, der, obwohl er variiren kann, doch insofern fixirt ist, als er den Gefrier- und den Siedepunkt nicht überschreiten darf: ändert sich diese Bestimmtheit, so hört das Wasser auf eine Flüssigkeit zu seyn und wird Eis oder Dampf. Weil die Wärme eine mittheilbare Qualität, vielleicht ein Stoff ist, so hängt der Grad von Wärme, dessen ein Ding fähig ist ohne sich qualitativ zu ändern, von dem Maaße ab, in welchem es sich mit Wärme zu durchdringen vermag. Jedenfalls ist die Wärme eine thätige, wirksame Qualität; und die Größe des Widerstands, den ein Gegenstand einer auf ihn einwirkenden (ihn zu ändern suchenden) Thätigkeit entgegensetzen kann, hängt wiederum von dem Maaße ab, das ihm als thätigen Dinge eigen ist. Wird dieses Maaß überschritten, so hört der Widerstand, die Möglichkeit des Dinges sich in seiner Qualität zu erhalten, unmittelbar auf, und in dem Augenblicke, da das Maaß überschritten ist, tritt nothwendig unmittelbar und damit plötzlich die qualitative Aenderung des Dinges ein. Wie daher das Wasser plötzlich in Dampf sich auflöst oder zu Eis sich krystallisirt, wie bei einem bestimmten Grade der Wärme jedes Metall plötzlich flüssig wird, aus jeder Holzart plötzlich die Flamme aufschlägt, so werden bei einem bestimmten Grade des Druckes gewisse Gase plötzlich tropfbar flüssig und hören auf Gase zu seyn. Diese Thatsachen sind wiederum keineswegs Beispiele des Umschlagens des bloß quantitativen in das qualificirende Quantum, sondern beweisen vielmehr, daß einerseits jedes Ding auch als Thätigkeit, also auch in seiner Widerstands- oder Selbsterhaltungskraft, ein bestimmtes Maaß hat, und daß andrerseits mit der Aenderung des bestimmten jedem Dinge eigenthümlichen Grades der Qualität auch die Qualität selbst sich ändert.

Anmerk. Daß die Kategorieen des Maaßes und Grades auch auf das Absolute, weil und sofern es in seinem Ansichseyn wie in seinen Qualitäten bestimmt, vom Weltlichen unterschieden ist, Anwendung finden müssen, leuchtet von selbst ein. Der Maaß- und Gradunterschied des Absoluten von allem Weltlichen besteht wiederum darin, daß das Absolute, weil es selbst das alle Größe und mithin auch alle Schranke und alles Maaß Setzende und Bestimmende ist, zwar auch an sich beschränkt, in seinem Ansichseyn auch quantitativ bestimmt, also von bestimmtem Maaße, aber zugleich nur durch sich selbst gemessen, also nur sein eignes Maaß, und somit zugleich über alle Beschränkung, über alles Maaß erhaben ist, während die weltlichen Dinge vielmehr durch ein Andres ihre Schranke, ihr bestimmtes Maaß erhalten, mithin nicht ihr eignes Maaß, sondern durch Andres und an Andrem gemessen sind. Das Absolute als das alle Schranke und alles Maaß Bestimmende ist eben selbst das absolute Maaß aller Dinge, und sofern es sonach durch nichts Andres gemessen und ermessen wird, hat es kein Maaß, sondern ist das Ungemessene und Unermeßliche. Dasselbe gilt von dem Grade seiner Qualitäten. Sofern sie überhaupt bestimmte sind, sind sie nothwendig auch dem Grade nach bestimmte, dem Grade nach von allen weltlichen Qualitäten unterschieden. Aber dieser Unterschied besteht gerade wiederum darin, daß sie, weil vom Absoluten selbst gesetzt und ihrem Grade nach bestimmt, in dieser Bestimmtheit keine Beschränkung des Absoluten durch Andres involviren, sondern nur die Selbstbeschränkung des Absoluten ausdrücken, d. h. nur die unbeschränkte Macht des Absoluten über seine Qualitäten und deren Größe bezeichnen, mithin selbst an ihren bestimmten Grad weder gebunden noch durch ihn beschränkt, sondern der Ueberschreitung desselben stets fähig und insofern selbst unbeschränkt, absolut sind, — während die weltlichen Qualitäten, weil ihrem Grade nach durch ein Andres bestimmt, in dieser Bestimmtheit nicht nur an sich selbst beschränkt sind, sondern auch eine Beschränkung der weltlichen Dinge, deren Qualitäten sie sind, involviren. Das Absolute wäre z. B. nicht absolut, wenn es nicht auch seiner absoluten Macht mächtig wäre und dieselbe nicht nach seinem Willen zu beschränken vermöchte. Die Allmacht ist nur darum Allmacht, weil sie an den bestimmten Grad, in welchem sie sich thätig erweist, nicht gebunden, also nicht an ihr selbst beschränkt, sondern nur durch die freie Selbstbestimmung des Absoluten bestimmt ist, also in Folge dieser Selbstbestimmung über jeden bestimmten Grad hinaus erhöht, verändert werden kann, womit natürlich auch ihre Wirksamkeit und insofern sie selbst

eine andre wird. Dasselbe gilt von allen Qualitäten des Absoluten.

§. 32. Ein nach Qualität und Quantität, Maaß und Grad bestimmtes Seyendes nennen wir ein Etwas. Die Bestimmtheiten, d. h. die qualitativen und quantitativen, Maaß- und Gradunterschiede jedes Etwas, sind nothwendig mannichfaltige, weil jedes von mannichfaltigen andern Etwas unterschieden wird und ist. Den Inbegriff oder die Gesammtheit seiner mannichfaltigen Bestimmtheiten als solcher nennen wir die Beschaffenheit eines Etwas. Die Kategorieen der Qualität und Quantität, des Maaßes und Grades sind mithin Beschaffenheitskategorieen, weil mittelst ihrer die Beschaffenheit jedes Etwas bestimmt wird.

Aber die Seyenden als bloße Etwas haben kein Daseyn. Denn als bloße Etwas sind sie bloße Thätigkeiten, d. h. sie gehen von Thun in That, von Seyn in Andersseyn über, und sind somit im Werden als Anderswerden begriffen. Erst nachdem sie von Thun in That und damit in relative Unthätigkeit übergegangen, d. h. sofern sie nicht mehr bloße Thätigkeiten, sondern Thaten geworden sind, sind sie gewordene, daseyende. Jenes ihr Anderswerden ist nun aber nothwendig ein mannichfaltiges, unterschiedliches Zusammengehen der Etwas zu mannichfaltigen Einheiten. Denn indem die Unterschiedenen in der Beziehung, in welcher sie unterschieden sind, in Andersseyn übergehen, hebt nothwendig ihre Unterschiedenheit und damit ihre Gesondertheit sich auf, d. h. sie verbinden sich zu einer Einheit, in welcher ihre bisherige, sie sondernde Unterschiedenheit zum bloßen immanenten Momente wird. Ihr Anderswerden aber ist selbst ein unterschiedliches. Denn einerseits ist es bedingt durch ihre unterschiedliche Beschaffenheit, andrerseits sind sie selbst nach Thun und That und folglich auch nach ihrem Uebergehen von Seyn in Andersseyn gegen einander unterschieden. Folglich gehen die Etwas als bloße Thätigkeiten in ihrem Anderswerden zu unterschiedlichen, bestimmten Einheiten zusammen. In ihrer Einheit sind die Etwas nicht mehr getrennt, außer einander, sondern immanent verbunden, in einander, weil in ihr ihre Unterschiedenheit selbst fortan nur eine immanente ist. Für diese Einheit rein als solche ist es, wie

von selbst einleuchtet, gleichgültig, ob zwei oder mehrere Etwas durch eigne Thätigkeit in Andersseyn über- und zur Einheit zusammengehen, oder ob dieß Ueber- und Zusammengehen durch die Thätigkeit eines dritten Etwas, welches die Unterschiedenheit und Gesondertheit jener von einander wie von sich aufhebt und sie so mit sich einiget (sich assimilirt), vermittelt ist. Ja es ist klar, daß dieselbe Einheit entsteht, wenn ein einzelnes Etwas als unterscheidende Thätigkeit sich in sich selbst unterscheidet und damit sich selbst als Einheit unterschiedlicher Momente setzt. Denn auch diese Momente sind unterschiedlich bestimmte Seyende, also Etwas, und unterscheiden sich von den zur Einheit erst zusammengehenden Etwas nur dadurch, daß sie ursprünglich nicht getrennt von einander, sondern als Unterschiede des sich in sich unterscheidenden Etwas von Anfang an in der Einheit desselben befaßt, nicht außer einander, sondern in einander sind; auch dieser Unterschied ist in Beziehung auf die Einheit rein als solche offenbar gleichgültig. Eine solche Einheit, die in einem Ineinander an sich unterschiedlicher Etwas besteht, nennen wir ein Ding; die Etwas, die in ihr geeinigt worden oder sich geeinigt haben, sind die Elemente und resp. Momente, aus denen das Ding besteht.

Chemische Substanzen, wie Hydrogen, Oxygen, Stickstoff, sind nach dem gemeinen Sprachgebrauche nicht Dinge, wohl aber Etwas: Etwas ist alles und jedes Seyende, Ding dagegen nur dasjenige, dem ein relativ selbständiges Daseyn Andrem gegenüber zukommt. Sind die chemischen Substanzen ihrem Begriffe nach die s. g. einfachen Stoffe (Elemente), aus denen die mannichfaltigen Dinge bestehen, so folgt von selbst, daß als chemische Substanz im engern eigentlichen Sinne nur dasjenige Etwas angesehen werden kann, das nicht für sich, in relativ selbständiger Existenz, sondern nur als Element eines Dinges in chemischer Einheit mit andern Elementen vorkömmt: die Chemie wird diejenigen Stoffe, die ihr zwar noch für einfache gelten, weil sie bisher noch nicht im Stande ist sie weiter zu zerlegen, die aber in gesonderter, relativ selbständiger Existenz vorkommen und bestehen können, nur als vorläufig einfache Substanzen betrachten dürfen; sie wird präsumiren müssen, daß sie in Wahrheit keine einfachen Stoffe sind und daß ihr nur noch die Mittel fehlen, ihre Auflösung zu bewirken. Wird einmal anerkannt, daß das

Erste, Ursprüngliche, Stoffliche in der Natur, das Element oder das bloße einfache Etwas, kein todtes Seyn, sondern dynamischer Natur, Vermögen, Kraft, Thätigkeit ist, so wird eben damit implicite anerkannt, daß ein solches, wenn es nicht zugleich sich unterscheidende Thätigkeit ist, nicht in selbständigem Daseyn Andrem gegenüber, sondern eben nur als Element in chemischer Einheit mit andern Elementen vorkommen kann, und seiner Natur nach zu solcher unselbständigen Existenz bestimmt ist. Denn als bloße einfache Thätigkeit ist es — wenn auch etwa an die Mitwirkung andrer gebunden und insofern bloßes Vermögen — an sich nothwendig im Uebergehen von Thun in That, von Seyn in Andersseyn begriffen. Als bloße Thätigkeit gehen mithin die einfachen Etwas nothwendig zu unterschiedlichen Einheiten, zu Dingen zusammen, d. h. sie können nur innerhalb solcher Einheiten, als Elemente, vorkommen, und nur durch eine reagirende Thätigkeit gleichsam gezwungen werden, ihre Einigung aufzugeben. Auch im letzteren Falle aber werden sie, sobald sie von diesem Zwange befreit sind, sofort wieder mit andern Elementen sich verbinden. Es folgt aber zugleich, daß nur an sich unterschiedene Etwas zu solchen Einheiten zusammengehen werden, weil nur bei solchen das Anderswerden zugleich Aufhebung ihres Unterschieds, Uebergehen der Unterschiedenheit in Einheit ist. Darin findet der Satz der Chemie, daß nur das Ungleiche sich verbindet, das Gleiche sich abstößt, seine logische Begründung.

Anmerk. 1. Nicht nur die Dinge, sondern schon die einfachen Etwas, die Elemente der Natur, haben trotz ihrer Einheit und resp. Einfachheit nothwendig mannichfaltige Bestimmtheiten. Hierin, in dem „gegebenen Begriffe des Einen Dinges mit vielen Merkmalen oder Eigenschaften," findet Herbart einen logischen Widerspruch, der „weggeschafft" werden müsse, wenn von Erkenntniß und Wissen die Rede seyn solle. Der Widerspruch ist indeß gar nicht vorhanden, braucht also auch nicht weggeschafft zu werden. Denn zunächst trägt die Einheit, wie gezeigt, schon ihrem logischen, kategorischen Begriffe nach den Unterschied in sich, steht also mit dem Unterschiede, dem Principe der Mannichfaltigkeit, nicht im Widerspruch. Demnächst sind die Dinge keine logischen Einheiten, sondern Einheiten an sich unterschiedener Elemente, deren Unterschiedenheit zum immanenten Momente ihrer Einheit geworden und deren Außereinander damit in ein (relatives) Ineinander

ander übergegangen ist: die Dinge sind mithin nicht einmal einfach, geschweige denn abstrakte Einheiten, die alle Unterschiedenheit ausschlössen. Und endlich sind auch die einfachen Etwas keineswegs solche exklusive Einheiten; ihre Einheit ist vielmehr nur darum zugleich Einfachheit, weil sie keine zusammengesetzte, gewordene, sondern eine ursprüngliche, und damit die Voraussetzung der gewordenen Einheit ist. Diese ursprünglichen Einheiten schließen die Unterschiedenheit nicht aus, sondern tragen vielmehr den Unterschied so fest und unaufhebbar in sich, daß sie aufhören würden zu seyn, wenn der Unterschied aus ihnen entfernt würde: nur darum sind sie unauflösbare, einfache Einheiten. Die Einheit ohne den immanenten Unterschied ist schlechthin undenkbar, kann also vom Denken nicht die Wegschaffung der in sich unterschiedenen Einheit fordern. Aber auch das Seyende im Herbartschen Sinne, das Reale, Positive, „dessen Setzung nicht zurückgenommen werden kann," schließt keineswegs die Mannichfaltigkeit der Bestimmtheiten aus. Denn diese kommen ihm nicht zu, weil und sofern es ein solches Positives ist, sondern weil und sofern es von mannichfaltigen andern Seyenden unterschieden ist, also nicht weil es ein Seyendes, sondern weil es ein relativ Nichtseyendes ist; und das relative Nichtseyn, das Andersseyn jedes Seyenden, muß nothwendig an sich selbst so mannichfaltig seyn als es mannichfaltige andre Seyende giebt. So gewiß Herbart von mehreren Seyenden redet, so gewiß widerspricht er sich selbst, wenn er sie für schlechthin Einfache, Unterschiedslose erklärt. —

Anmerk. 2. Auch das Absolute ist zwar Etwas, sofern es ein nach Qualität und Quantität, Maaß und Grad bestimmtes Seyendes ist. Aber weil es als Thätigkeit nicht bloßes Uebergehen von Thun in That, von Seyn in Andersseyn, weil es vielmehr Denkthätigkeit, also unterscheidende, sich in sich von seinen Thaten unterscheidende Thätigkeit ist, so kann von ihm nicht gelten, was von den natürlichen Etwas als bloßen Thätigkeiten gilt. Das Absolute wird in seiner Thätigkeit nicht selbst ein Andres, sondern bleibt seinen Thaten durch Selbstunterscheidung von ihnen selbständig gegenüberstehen. Das Absolute schließt sich mithin nicht mit andern Etwas zur Einheit zusammen, es wird kein Ding im Sinne einer solchen Einheit; sondern die Dingheit kommt ihm nur zu, weil es sich in sich selbst unterscheidet und somit eine Einheit immanent unterschiedener Momente seiner selbst ist. Dasselbe gilt vom menschlichen Geiste, sofern er wesentlich Denkthätigkeit ist.

## Zweites Kapitel.

### Die Verhältniß- oder Wesenheits-Kategorieen.

---

§. 33. Jedes Ding, weil nach seiner Beschaffenheit von allen andern unterschieden und aus mannichfaltigen immanent unterschiedenen Elementen und Momenten bestehend, hat nothwendig an sich selbst mannichfaltige Unterschiede, ist nothwendig an sich selbst mannichfach unterschieden. Zugleich aber ist es in dieser seiner Unterschiedlichkeit eine Einheit. Denn einerseits ist es wegen seiner Unterschiedenheit von allen andern mit sich identisch, auf sich bezogen (§. 4.); andrerseits bilden die mannichfaltigen Elemente, aus denen es besteht, eine Einheit, in der ihre Unterschiedenheit nur innerlich, immanent fortbesteht. Folglich ist jedes Ding nicht bloß als Seyendes, sondern gerade als Ding, als ein mannichfaltig Bestimmtes und aus mannichfaltigen Elementen Bestehendes, eine Einheit. Diese Einheit, die es sonach gerade in und wegen der mannichfaltigen Unterschiedenheit seiner Bestimmtheiten und Elemente ist und die mithin nur in dem Zusammen, dem In- und Miteinander seiner unterschiedlichen Momente besteht, nennen wir die Wesenheit des Dinges.

Da, wie gezeigt, die mannichfaltigen einfachen Etwas als Thätigkeiten, gemäß ihrer mannichfaltigen Unterschiedenheit, nothwendig in unterschiedliche Einheiten zusammengehen oder durch ihre Andres mit sich einigende (assimilirende und resp. sich in sich selbst unterscheidende) Thätigkeit sich selbst als unterschiedliche Einheiten bilden und setzen, sofern also nothwendig mannichfaltige Dinge entstehen, so müssen letztere auch in Beziehung auf ihre Wesenheit unterschieden seyn und resp. unterschieden werden, um als mannichfaltige, bestimmte Dinge gesetzt und aufgefaßt (erkannt) werden zu können. Sie in Beziehung auf ihre Wesenheit, unter dem allgemeinen Gesichtspunkte und gemäß dem formal allgemeinen Begriffe der Wesenheit, unterscheiden,

heißt aber, sie nach der Kategorie der Wesenheit unterscheiden. Denn eben damit wird der Begriff der Wesenheit zur Norm der unterscheidenden, wie zum Kriterium der auffassenden (vergleichenden, nachunterscheidenden) Thätigkeit, zum allgemeinen Worin der Unterschiedenheit und resp. Gleichheit der Dinge, zum allgemeinen Prädikament.

Der Begriff der Wesenheit ist nun aber ein Verhältnißbegriff, die Wesensbestimmtheit zugleich Bestimmtheit eines Verhältnisses. Denn jene Einheit, die jedem Dinge zukommt und die in dem In- und Miteinander seiner mannichfaltigen Momente besteht, ist nothwendig durch diese Mannichfaltigkeit bedingt und bestimmt. Wir betrachten überall die Wesenheit eines Dinges als bestimmt durch die Zahl (Proportion) und Beschaffenheit der Elemente, aus denen es besteht, durch den Grad und das Maaß seiner qualitativen und quantitativen Bestimmtheiten (zu denen natürlich auch seine Thätigkeitsweise, seine Wirkungen ꝛc. gehören). Ja was wir als die bestimmte Wesenheit eines Dinges ausdrücklich bezeichnen, ist durchweg nichts andres als der Inbegriff derjenigen Bestimmtheiten, die wir als dem Dinge wesentlich erachten, d. h. wir machen die Kategorie der Wesenheit zugleich zur Unterscheidungsnorm der Bestimmtheiten der Dinge. Ist nun die Wesenheit eines Dinges jene in der Mannichfaltigkeit seiner Momente immanente Einheit, so sind ihm nothwendig alle diejenigen Bestimmtheiten wesentlich, ohne welche diese Einheit und damit das Ding selbst nicht bestehen kann, mit deren Fehlen oder Anderswerden die Einheit anders wird, d. h. sich aufhebt; denn das Anderswerden der Einheit als solcher ist Uebergehen in Unterschiedlichkeit, in Mannichfaltigkeit, d. h. Auflösung der Einheit. So ist verdampftes Wasser noch immer wesentlich Wasser, ein tauber, blinder Mensch noch immer wesentlich Mensch; aber in Hydrogen und Oxygen zersetztes Wasser ist kein Wasser, ein todter Mensch, ein abgestorbener Baum kein Mensch, kein Baum. Welche einzelne Bestimmtheiten den einzelnen Dingen wesentlich seyen, haben die empirischen Wissenschaften und andre Disciplinen der Philosophie festzustellen. Daß es aber wesentliche und unwesentliche Bestimmtheiten der Dinge giebt, beruht einfach darauf, daß einerseits die Dinge eben in Beziehung auf ihre Wesenheit (kategorisch) unterschieden sind und demgemäß dem Einen wesentlich ist, was dem andern unwesent-

lich und umgekehrt, und daß andrerseits die Wesenheit begrifflich nur die concrete, in sich unterschiedene Einheit, keineswegs aber die Identität der mannichfaltigen Elemente des Dinges noch auch selbst mit ihnen identisch ist, daß vielmehr nicht nur die Momente von einander unterschieden bleiben, sondern auch ein Unterschied derselben von der Einheit als Wesenheit immanent bestehen bleibt, — woraus folgt, daß jedes Moment insofern selbst eine unwesentliche Seite hat, als es eben ein von der Wesenheit unterschiedenes ist, also auch innerhalb dieser Unterschiedenheit (Unwesentlichkeit) anders bestimmt seyn und werden, sich ändern kann, ohne daß davon die Wesenheit betroffen wird. Nur das Zusammenbleiben der Elemente und diejenigen Bestimmtheiten derselben, durch die ihr Zusammen bedingt ist, sind dem Dinge wesentlich; denn seine Wesenheit ist die Einheit derselben. Wie sonach die Einheit durch die Mannichfaltigkeit der Elemente und ihrer wesentlichen Bestimmtheiten bedingt und bestimmt ist, so ist umgekehrt die Mannichfaltigkeit jener nothwendig durch die Einheit bestimmt und bedingt. Denn sie besteht nur in und kraft der Einheit: nur soweit und so lange die mannichfaltigen Elemente von der sie einenden Thätigkeit in Einheit zusammengehalten werden, besteht das Ding mit seinen ihm inhärirenden wesentlichen Bestimmtheiten. Löst die Einheit sich auf oder ändert sich die einende Thätigkeit, so werden nothwendig auch die mannichfaltigen Elemente und Bestimmtheiten anders.

Was nun aber sich gegenseitig bedingt und bestimmt, steht in Verhältniß zu einander. Der Ausdruck Verhältniß besagt nach allgemeinem Sprachgebrauche nichts andres, als daß zwei oder mehrere Objekte (irgend welche Seyende) eine solche Beziehung zu einander haben, daß sie sich gegenseitig bestimmen und bedingen oder durch einander bestimmt und bedingt sind. Die mathematische Proportion, z. B. $2:4=6:12$, setzt zwei Verhältnisse als gleich, d. h. sie drückt aus, daß die gegenseitige Bestimmtheit der beiden Quanta, 2 und 4, wonach 2 die Hälfte von 4 und 4 das Doppelte von 2 ist, dieselbe sey wie die gegenseitige Bestimmtheit zweier andern Quanta 6 und 12. Natürlich können die Faktoren solcher gleichen Verhältnisse sich ändern oder beliebig geändert werden, ohne daß die Gleichheit (der Quotient) sich ändert. Die geometrischen Verhältnisse (der Win-

kel und Linien eines Dreiecks, der Katheten und der Hypothenuse 2c) wie die Verhältnisse des gemeinen Lebens, der Ehegatten, Freunde, Staatsbürger, Amts- und Vermögensverhältnisse, Verhältniß von Kunst und Wissenschaft, von Verstand und Vernunft 2c., bezeichnen überall nur ein gegenseitiges Bestimmt- und Bedingtseyn ihrer Faktoren. Das Verhältniß ist ein bestimmtes, soweit dieß gegenseitige Sichbedingen und Bestimmen bestimmt ist, d. h. soweit die Faktoren selbst bestimmte sind. Denn einerseits ist durch ihre Bestimmtheit nothwendig zugleich ihre Beziehung zu einander und ihr gegenseitiges Sichbestimmen mit bestimmt; andrerseits kann letzteres nur ein völlig bestimmtes seyn, sofern seine Faktoren völlig bestimmte sind. (Es giebt unzählige Verhältnisse, die für unser Wissen und Bewußtseyn sehr unbestimmt sind, weil ihre Faktoren entweder nur sehr unvollkommen uns bekannt, also für uns unbestimmt, oder in beständiger Veränderung begriffen, also an sich unbestimmt sind). Nun erhält und hat aber jedes Ding seine volle Bestimmtheit nur mit und in der Bestimmtheit seiner Wesenheit, d. h. in und mit seiner Unterscheidung von andern Dingen gemäß der Kategorie der Wesenheit. In und mit dieser Unterscheidung wird mithin nicht nur die Wesenheit jedes Dinges und damit das Verhältniß seiner Einheit zur Mannichfaltigkeit seiner Momente, sondern auch sein Verhältniß zu allen andern Dingen bestimmt.

Aus dieser Erörterung erhellet zugleich, mit welchem Rechte Hegel das Wesen als „In-sich-Seyn,“ „Scheinen in sich, Reflexion in sich“ definirt. Sofern die Einheit des Dinges in der Mannichfaltigkeit seiner Momente und die Mannichfaltigkeit in der Einheit immanent ist, und sofern die gesammte Mannichfaltigkeit seiner wesentlichen Bestimmtheiten eben so sehr das Ding selbst ist als die Einheit, der die Bestimmtheiten inhäriren, so kann man jene gegenseitige Immanenz allerdings ein „In-sich-Seyn“ des Dinges nennen. Nur nicht in dem Sinne, welchen Hegel damit verbindet, wonach das Insichseyn zugleich absolute Selbständigkeit, Unvergänglichkeit 2c. ausdrückt, so daß Wesenheit nur dem Absoluten, allen andern Dingen nur als Momenten des Absoluten zukommt und der Begriff des Wesens zugleich eine Definition des Absoluten ist. Diesem Irrthum liegt nicht nur eine Verwechselung des logischen Begriffs der Wesenheit mit dem reellen Wesen des Absoluten, sondern auch eine falsche Fas-

sung des Begriffs selbst zu Grunde. Jedem Dinge kommt nothwendig eine bestimmte Wesenheit zu; — sonst ließe sich vom Wesen der Dinge, von wesentlichen Unterschieden ꝛc. gar nicht reden; — und diese bestimmte Wesenheit ist so wenig schlechthin selbständig, unvergänglich, als das Ding selbst. Wenn dieser Baum, dieses Thier, dieser Mensch stirbt, vergeht, so vergeht auch sein Wesen oder was dasselbe ist, wird ein andres Wesen mit andern wesentlichen Bestimmtheiten: es ist ein einseitiger Spiritualismus, nur dem Geiste (und resp. den Begriffen) Wesenheit beizulegen, und es widerspricht dem allgemeinen Sprachgebrauche, den Ausdruck Wesen nur in dem Hegelschen absoluten Sinne zu nehmen. Eine Reflexion in sich ist dagegen allerdings mit jener gegenseitigen Immanenz der Einheit des Dinges und der Mannichfaltigkeit seiner wesentlichen Momente gegeben. Denn indem beide Seiten (Faktoren) der Wesenheit sich gegenseitig bestimmen und in einander immanent sind, so ist die Mannichfaltigkeit der Momente eben so sehr Reflex, Ausdruck, Abspiegelung der Einheit, — die ja nur ihre Einheit ist, — als umgekehrt die Einheit Reflex der Mannichfaltigkeit, die ja nur ihre Unterschiedenheit in sich ist, d. h. die Wesenheit reflektirt sich in sich. —

Aus der obigen Erörterung ergiebt sich aber auch, daß die Wesenheit und der Begriff eines Dinges nicht schlechthin Eins und dasselbe sind, obwohl beide Begriffe häufig verwechselt werden. Bestimmte Wesenheit kommt jedem einzelnen Dinge objektiv und realiter zu oder ist vielmehr das reelle objektive Ding selber, ganz abgesehen davon, ob und wiefern es in Beziehung zu andern Dingen steht. Der Begriff eines Dinges dagegen ist entweder nur seine in Gedanken gefaßte, vorgestellte, erkannte Wesenheit, oder er ist, wie sich zeigen wird, der Inbegriff derjenigen wesentlichen Unterschiede, welche dem Dinge mit einer Mehrheit andrer Dinge insofern gemeinsam sind, als durch sie diese Mehrheit, verglichen mit einer andern Mehrheit von Dingen, auf dieselbe, gleiche Weise von letzterer unterschieden ist. Der Begriff im ersten Sinne fällt allerdings insofern mit der Wesenheit des Dinges zusammen als er eben nur die Vorstellung derselben ist; zugleich aber ist er von ihr gerade eben so unterschieden wie die Vorstellung von ihrem Inhalte und dem reellen Objekte, das sie vorstellt.

Endlich folgt aus der obigen Begriffsstimmung von Wesenheit und Verhältniß, daß, wenn es mehrere Kategorieen giebt, durch welche die Dinge als Wesen unterschieden und bestimmt werden, diese Kategorieen zugleich sämmtlich Verhältnißkategorieen seyn müssen, d. h. Kategorieen, durch welche die Verhältnisse der Dinge in sich und zu einander unterschieden und bestimmt werden.

Anmerk. Daß dem Absoluten Wesenheit zukommt, kann nicht bestritten werden, wenn vom Absoluten überhaupt die Rede seyn soll. Aber das Absolute ist keineswegs die Wesenheit oder das Wesen schlechthin. Es unterscheidet sich vielmehr (kategorisch) von allen andern Wesen dadurch, daß seine Wesenheit in und kraft seiner Selbstunterscheidung und Selbstunterschiedenheit in sich besteht. Seine Wesenheit ist daher allerdings ein absolutes Auf-sich-Beruhen und eben dadurch von der Wesenheit aller andern Dinge unterschieden. Seine Wesenheit (Einheit) besteht in einer Mannichfaltigkeit von Bestimmtheiten, die ihm nicht durch Mitwirkung irgend einer andren Thätigkeit zukommen, sondern die es sich selbst durch eigne Selbstbestimmung gegeben hat und die zugleich nur Ausflüsse seiner Absolutheit als seiner Ur- und Grundbestimmtheit sind. Seine Wesenheit entsteht nicht aus dem Zusammengehen mannichfaltiger Elemente zur Einheit, sondern ihr Entstehen ist ihr Bestehen in der ewigen Unterscheidung seiner selbst in sich selbst von sich selbst, durch die es sich als eine (trinitarische) Mehrheit von Momenten setzt und bestimmt, von denen jedes das Absolute selbst, weil eben nur Moment seiner Unterscheidung in sich selbst von sich selbst ist (vergl. Princip der Philos. II, 303 f. 314 f.). Dasselbe gilt vom menschlichen Geiste; auch seine Wesenheit besteht in der Selbstunterscheidung in sich, kraft deren er sich als Einheit seiner mannichfaltigen Momente und Bestimmtheiten setzt und faßt. Nur daß seine Selbstunterscheidung nicht absolute, sondern (durch die Empfindung, Wahrnehmung und somit durch die Mitwirkung anderer Dinge oder Thätigkeiten) bedingte Selbstthätigkeit ist.

§. 34. Indem die Dinge nach der Kategorie der Wesenheit unterschieden und damit als Wesen gesetzt und bestimmt werden, sind und werden sie nothwendig zugleich nach Innerem und Aeußerem unterschieden. Die mannichfaltigen Elemente, die zur Einheit des Dinges zusammengegangen oder durch eine bestimmte Thätigkeit zusammengefaßt, als Eins gesetzt worden, sind damit nicht schlechthin Eins und identisch geworden; —

eine schlechthinnige Einheit, absolute Identität giebt es, wie gezeigt, überhaupt nicht; — sie sind vielmehr nur relativ Eins geworden, indem durch ihr Uebergehen aus Seyn in Andersseyn nur ihre Verschiedenheit, die ihre Begränztheit gegen einander, ihr Gesondert- und resp. Getrenntseyn involvirte, aufgehoben und zum immanenten Momente der Einheit geworden ist. In dieser Einheit sind und bleiben sie relativ unterschieden. Folglich ist auch ihr Gesondertseyn, ihr Außereinander, nicht schlechthin aufgehoben, nicht vernichtet, sondern nur zum Momente ihrer Einheit geworden: wie sie nur relativ Eins und somit nur relativ in einander sind, so sind und bleiben sie in ihrer Einheit zugleich relativ außer einander. Ihr relatives Ineinander ist das Innere des Dinges, ihr relatives Außereinander sein Aeußeres. Sind und werden also die Dinge nach ihrer Wesenheit unterschieden, so werden und sind sie nothwendig zugleich nach ihrem Inneren und Aeußeren unterschieden; so gewiß jedem Dinge eine unterschiedene, bestimmte Wesenheit zukommt, so gewiß ist das In- und Außereinander seiner Elemente und Momente von dem aller andern Dinge unterschieden. Denn seine Wesenheit ist eben selbst nur das Ineinander seiner wesentlichen Momente als die Einheit, welche die Mannichfaltigkeit derselben und damit ihr Außereinander immanent umfaßt; sie ist aber eben so sehr die Mannichfaltigkeit derselben als die Vielheit, welche die Einheit in sich trägt. Sofern demnach alle Dinge als Wesen nach Innerm und Aeußerm nothwendig unterschieden sind, so sind die Begriffe des Innern und Aeußern in ihrer reinen formellen Allgemeinheit die allgemeinen Unterscheidungsnormen, Unterschiedskriterien, Prädicamente aller Dinge, d. h. sie sind logischer Natur, Kategorieen.

Es versteht sich von selbst, daß, wie innerhalb der Wesenheit die Einheit und Mannichfaltigkeit der wesentlichen Momente des Dinges, so auch Inneres und Aeußeres in immanentem Verhältniß zu einander stehen, und somit Verhältnißbegriffe sind: das Aeußere des Dinges ist eben so sehr durch sein Inneres als dieses durch jenes bedingt und bestimmt.

Das Innere steht begrifflich in unmittelbarer Beziehung zur Qualität: es ist das bestimmte An- und für-sich-seyn des Dinges als Wesens. Das Aeußere dagegen steht in unmittelbarer Beziehung zur Quantität: es ist das bestimmte Für-Anders-seyn des Dinges und damit die Begränztheit desselben als

Wesens. Denn im Ineinander seiner wesentlichen Momente, in seiner Einheit, ist das Ding in sich, auf sich bezogen, mithin das, was es wesentlich an sich und für sich ist. Im Außereinander seiner wesentlichen Momente, die als relativ außer einander zugleich relativ neben einander sind, erfüllt es nicht nur selbst einen Raum, sondern ist auch räumlich neben andern Dingen und schon damit für andre. In sein Aeußeres fällt mithin seine Begränztheit und Beschränktheit, Größe und Gestalt, in der es zugleich durch andre Dinge (Thätigkeiten — Einwirkungen) bedingt und bestimmt ist: alle Einwirkung von außen trifft unmittelbar nur das Aeußere des Dinges und nur mittelbar (implicite) das Innere.

Werden durch solche Einwirkung nur unwesentliche Bestimmtheiten des Dinges verändert, so berührt die Aenderung sein Inneres gar nicht; seine Wesenheit bleibt dieselbe und nur sein Aeußeres wird anders. Das Aeußere in dieser Bestimmtheit und Bedingtheit durch andre Dinge gefaßt, abgesehen von seiner Bedingtheit und Bestimmtheit durch das Innere, kann das Aeußere im engern Sinne oder die Aeußerlichkeit des Dinges genannt werden; nur in Beziehung auf letztere hat der Satz eine relative Wahrheit, daß es für die Erkenntniß des Wesens auf das Aeußere nicht ankomme.

Wird dagegen umgekehrt das Aeußere, abgesehen von seiner Beziehung zu andern Dingen, ausschließlich oder vorzugsweise in seiner Bestimmtheit und Bedingtheit durch das Innere gefaßt, — was überall da der vorwaltende, entscheidende Gesichtspunkt ist, wo Inneres und Aeußeres nicht bloß ein gegenseitiges Bedingt- und Bestimmtseyn, sondern (wie bei den organischen, lebendigen, geistigen Wesen), ein thätiges Sichbestimmen und Bedingen ist und wo demgemäß jede Einwirkung andrer Dinge auf das Aeußere zugleich eine die Einwirkung modificirende Gegenwirkung des Innern hervorruft, — so ist nach Anleitung des Sprachgebrauchs das Aeußere als die Form, das Innere als der Inhalt zu bezeichnen. Die Form im weiteren Sinne ist das durch das Innere Bestimmte gesammte Aeußere des Dinges, die Form im engern Sinne die durch das Innere bestimmte Gestalt. Demgemäß kann auch der Inhalt im weiteren Sinne als das durch das gesammte Aeußere bestimmte Innere von dem Inhalte im engern Sinne, dem durch

die Form als Gestalt (die gestaltende Form) bestimmten Innern, unterschieden werden.

Bis zur Zeit der neueren Speculation galt ziemlich allgemein der Satz, daß wir von den Dingen höchstens ihr Aeußeres zu erkennen vermöchten. „In's Innere der Natur dringt kein geschaffener Geist," sang der Dichter und sprachen ihm Philosophen und Naturforscher nach. Kants unnahbares, unerkennbares, „Ding an sich" ist im Grunde nur dieß unbekannte X des Innern, das Ansich des Dinges als Wesens, das zwar „unsere Sinne rühren und Vorstellungen bewirken," aber merkwürdiger Weise in diesen Aeußerungen seiner Thätigkeit nicht sich selber äußern, sondern nur unser Erkenntnißvermögen zu Aeußerungen veranlassen soll. Danach wären Inneres und Aeußeres, für uns wenigstens, schlechthin getrennt. Seit Hegel dagegen ist es gewöhnlich geworden, Inneres und Aeußeres als identisch anzusehen. Die Identität soll zwar eine concrete, in sich unterschiedene Einheit, aber ihr Unterschied nur ein aufgehobener seyn. Allein dieser aufgehobene Unterschied, obwohl angeblich als immanentes Moment der Einheit immer noch vorhanden, ist in Wahrheit nicht vorhanden. Denn Hegel weiß nicht anzugeben oder giebt wenigstens nirgend an, worin denn der aufgehobene Unterschied bestehe, worin also Inneres und Aeußeres in ihrer Einheit noch von einander unterschieden seyen. Wie sogleich am Anfange seiner Philosophie der Urunterschied zwischen Seyn und Nichts, weil ein unmittelbar sich aufhebender, nach Hegels ausdrücklicher Erklärung „unsagbar" ist, so erscheinen alle aufgehobenen Unterschiede bei ihm unsagbar oder doch ungesagt. Nach ihm fallen in der That Inneres und Aeußeres schlechthin in Eins zusammen. Beide entgegengesetzte Ansichten sind gleich einseitig und falsch. Aeußeres und Inneres stehen sich nicht getrennt gegenüber: sonst wären sie nicht Aeußeres und Inneres, sondern Aeußeres gegen Aeußeres. Was schlechthin sich äußerlich wäre, könnte nicht nur nicht in Verbindung, sondern nicht einmal in Beziehung und Berührung stehen. Unser Wahrnehmungs- und Erkenntnißvermögen ist daher den Dingen nicht schlechthin äußerlich, sondern steht schon an sich in Beziehung zum Innern derselben. Wäre letzteres unserem Erkenntnißvermögen schlechthin unerreichbar, so könnte von Aeußerem und Innerem gar nicht die Rede seyn; wir würden diese Begriffe, diese Namen gar nicht

besitzen. Der Ausspruch des Dichters hat mithin nur einen Sinn, wenn er bloß sagen will: unmittelbar in's Innere der Natur dringt kein geschaffener Geist. Denn so gewiß wir und die Natur nicht in einander, sondern außer einander, nicht getrennt, wohl aber gesondert sind, so gewiß können wir das Innere als solches nie unmittelbar, sondern nur im Aeußern und vermittelst des Aeußern (durch Anschauungen, welche von der Wahrnehmung selbst ausgehen und hervorgerufen werden, durch Schlüsse und Folgerungen vom Aeußern auf das es bestimmende und von ihm bestimmte Innere, durch experimentirende Einwirkung auf das Aeußere rc.) erkennen. Schon daraus ergiebt sich, daß Inneres und Aeußeres nicht, wie Hegel will, identisch, ihr Unterschied kein bloß aufgehobener ist. Sie sind zwar Momente der Einheit des Dinges, der Wesenheit, aber Momente, deren Unterschied von einander nicht aufgehoben ist, sondern die innerhalb jener Einheit unterschieden sind und bleiben. Ihr Unterschied besteht eben darin, daß das Innere das relative Ineinander der Elemente und resp. wesentlichen Momente des Dinges innerhalb seiner Einheit, das Aeußere das relative Außereinander derselben innerhalb derselben Einheit ist: letztere ist ja nur die zum relativen Ineinanderseyn zusammengegangene, eben damit aber relativ außer einander bleibende Mannichfaltigkeit derselben. Aeußerlich z. B. ist Wasser diese bestimmte Flüssigkeit von diesem bestimmten Grade der Durchsichtigkeit, Resistenz, Cohärenz, specifischer Schwere rc., d. h. die Unterschiedlichkeit seiner wesentlichen Bestimmtheiten, die auf der Bestimmtheit und der Unterschiedlichkeit und damit auf dem relativen Außereinander seiner Elemente beruht; innerlich ist es das relative Ineinander von Hydrogen und Oxygen, d. h. das relative Ineinander seiner Elemente und ihrer Bestimmtheiten. Aeußerlich ist die Pflanze von allen andern Dingen durch diese bestimmten Merkmale der Gestalt, Größe, Farbe rc. unterschieden; in der Gesammtheit derselben besteht für uns ihr Aeußeres. Innerlich dagegen ist sie das relative Ineinander der Elemente und sonstigen Stoffe, welche die Pflanze durch den Proceß des Wachsthums, der Zellenbildung rc., durch den sie als Pflanze entsteht und besteht, sich assimilirt (ergreift und zur Einheit zusammenfaßt). Hier bereits ist das Innere nothwendig als Inhalt, das Aeußere als Form zu fassen, da sich beide gegenseitig thätig bestimmen und

bedingen. Aber auch beim Wasser, beim Mineral ist das Innere wesentlich Inhalt, sobald es dynamisch gefaßt wird als das Resultat der Bewegung der sichdurchdringenden Elemente, durch welche das Ding geworden, was es ist, und welche nicht schlechthin aufgehoben, sondern nur (durch gegenwirkende Kräfte) sistirt ist. Aehnlich verhält es sich mit dem Kunstwerk. Aeußerlich ist das Kunstwerk diese gefärbte Leinwand, dieser Stein von dieser bestimmten Gestalt ꝛc. Aber innerlich, dynamisch, ist es die versinnlichte Idee des Künstlers, die Einheit, die sein Inhalt ist, weil sie das mannichfaltige Aeußere durchweg bestimmt und bedingt, gestaltet, geformt hat.

Anmerk. Das Absolute unterscheidet sich in Beziehung auf Aeußeres und Inneres dadurch von allen andern Dingen, daß sein Aeußeres nur das relative Außereinander seiner Selbstbestimmtheiten, seiner durch Selbstunterscheidung gesetzten und bestimmten Momente seiner selbst, sein Inneres das relative Ineinander derselben ist. Sein Aeußeres ist daher nur Aeußerung seiner selbst, seiner unterscheidenden, setzenden, bestimmenden Selbstthätigkeit, es ist absolute Form; sein Inneres der absolute Inhalt seiner Form. Aeußerlich steht es zwar in Beziehung zu den weltlichen Dingen, die es von sich unterscheidet; aber diese Beziehung auf Andres ist wie gezeigt, zugleich nur seine Beziehung auf sich selbst, seine Begränztheit durch Andres zugleich nur seine Selbstbegränzung, jede Einwirkung von außen zugleich mittel- oder unmittelbar sein eignes Wollen und Thun. Eben darum wird es in seinem Aeußern zugleich nur sich selber äußerlich. Dasselbe gilt bedingter Weise vom menschlichen Geiste. Indem er (als Geist) sich auf Andres außer ihm bezieht, bezieht er sich zugleich auf sich selbst, weil das Andre nur für ihn ist als seine Wahrnehmung und Vorstellung, diese aber zugleich Produkt seiner eignen unterscheidenden Thätigkeit ist. Aus demselben Grunde ist seine Begränztheit durch Andres zugleich seine Selbstbegränzung. Und wo der Mensch als geistiges Wesen (mit Bewußtseyn) handelt, sind alle Einwirkungen von außen, alle Motive seines Entschlusses zugleich Momente seiner Selbstbestimmung, weil eben nur durch seine unterscheidende (vorstellende) Thätigkeit für ihn gesetzt und von ihm als Motive gefaßt. Nur ist diese seine Selbstbestimmung und Selbstbegränzung bedingt durch das Daseyn des Andern, das er nicht selbst gesetzt und bestimmt hat, das vielmehr in objektiver, für ihn gegebener Bestimmtheit ihm gegenübersteht und auf ihn einwirkt, mithin nur relative Selbstbestimmung und Selbstbegränzung, zugleich auch Bestimmtheit und Begränztheit durch Andres.

§. 35. Die Einheit (Wesenheit) des Dinges, sofern sie nicht bloß im Innern, sondern auch im Aeußern den Zusammenhang seiner Elemente und Bestimmtheiten, seiner Schranken und Gränzen, und damit die Einheit seiner Ausdehnung, seiner Gestalt und Form involvirt, ist das Ding als ein Ganzes. Die mannichfaltigen Elemente desselben, sofern mit deren Einigung das Ding entsteht, sofern sie also vom Dinge selbst unterschieden sind und zwar eine Einheit bilden, zugleich aber relativ außereinander und somit in ihrer Einheit zugleich relativ gesondert bleiben, sind die Theile, aus denen das Ding als Ganzes besteht. Sind und werden die Dinge in Beziehung auf Wesenheit, auf Inneres und Aeußeres unterschieden, so werden und sind sie sonach nothwendig zugleich in Beziehung auf Ganzes und Theil (oder wie man philosophisch bezeichnender sagen sollte, auf Ganzheit und Theilheit) unterschieden, d. h. die allgemeinen formalen Begriffe des Ganzen und des Theils sind Kategorieen, allgemeine Unterscheidungsnormen, Unterschiedskriterien und Prädicamente der Dinge.

Nach dem gemeinen Bewußtseyn und Sprachgebrauche ist der Theil ein solches Seyendes, das nicht gesondert, für sich, sondern in Verbindung, in einem wenn auch nur äußerlichen Zusammenhang der Gränzen und der Gestalt mit andrem Seyenden besteht; das Ganze die Mehrheit solcher Seyenden in ihrer Verbindung, ihrem Zusammenhang. Danach besteht das Ganze nur in und aus den Theilen, und, sofern es wird und geworden ist, entsteht es in, mit und vermittelst der Verbindung der Theile; aber auch die Theile entstehen und bestehen ihrerseits nur in und mit dem Ganzen. Welcher Art die Verbindung selbst sey, ist für diesen Begriff des Ganzen und des Theils gleichgültig. Die Verbindung ist eine chemische, wenn die Theile einfache chemische Substanzen im obigen Sinn des Worts das heißt einfache Etwas sind, die ihrer Natur nach nicht für sich, sondern nur in gegenseitiger Durchdringung bestehen, aber künstlich getrennt werden können (und resp. werden müssen, wenn sie für sich bestehen sollen). Sie ist eine mechanische, wenn die Theile nicht einfache Elemente, sondern Dinge!, also an sich gesondert, für sich seyend, und nur durch Druck und Stoß oder durch ihre Anziehungskraft, Schwere 2c. äußerlich so zusammengefügt sind, daß sie in Beziehung auf Begränzung und Gestalt eine Einheit

bilden. Sie ist eine organische, wenn die Theile durch Eine immanente, in mannichfaltige Funktionen unterschiedene Thätigkeit zusammengebracht, zusammengehalten, bestimmt und bedingt, und somit zugleich Aeußerungen jener Thätigkeit und ihrer unterschiedenen Funktionen sind; oder wie Lotze will, wenn die Theile durch eine eigenthümliche Combinationsweise (Ernährung, Wachsthum und Zeugung), in welcher die allgemeinen Wirkungsmittel des Weltlaufs verknüpft sich finden und eine wesentliche Idee sich ausspricht, entstehen und bestehen. Sie ist eine geistige, wenn die Theile nur die einfachen Funktionen, Momente und Produkte einer sich in sich und von Andrem selbstthätig unterscheidenden Thätigkeit sind. Auch da endlich ist ein Ganzes vorhanden, wo die Theile relativ selbständige, für sich seyende Dinge, aber nicht bloß mechanisch, sondern dadurch mit einander verbunden sind, daß sie sich alle in ihrer gesammten Thätigkeit (— und ihre Thätigkeit ist ihr Seyn —) gegenseitig bedingen und bestimmen, keines also ohne die andern bestehen kann, jedes vielmehr von allen übrigen abhängig ist und somit, jedem einzelnen gegenüber, alle übrigen immer das bedingende und bestimmende Ganze bilden, zu welchem das einzelne als Theil gehört. Nur bezeichnen wir ein solches Ganzes zum Unterschied von der Ganzheit die jedes einzelne Ding für sich bildet, mit dem Namen der Totalität.

Von diesen unterschiedlichen Ganzen ist indeß eine rein mechanische Verbindung im Grunde kein Ganzes. Wenn ich Wasser zu Wasser, Sand auf Sand schütte oder zwei Stücke Eisen zusammenschweiße, so ist das Ganze, das damit entsteht, an sich dasselbe, was die Theile; nur die Quantität hat sich geändert. Die bloße Quantität ist aber dem Ganzen wie den Theilen gleichgültig. Die Theile waren ebenfalls ein Ganzes, ehe sie verbunden wurden, und bleiben dasselbe, was sie waren, nachdem sie verbunden worden; gleichermaßen bleibt Alles beim Alten, wenn sie wieder getrennt werden. Es entsteht also durch ihre Verbindung und resp. Trennung nichts andres, als was vor derselben vorhanden war, — was dem Begriffe des Ganzen und des Theils widerspricht. Ein von seinen Theilen nur quantitativ unterschiedenes Ding ist in Wahrheit nicht als Ding, sondern nur als Quantum ein Ganzes: nur von einem Quart Wasser sind die zwei Nössel die Theile; vom Wasser selbst dage-

gen sind Hydrogen und Oxygen die Theile, aus denen es besteht und durch deren Verbindung es entsteht. Von der rein mechanischen Verbindung ist indeß diejenige wohl zu unterscheiden, die zwar auch auf mechanische Weise, aber zu einem bestimmten Zwecke, also von einer Zwecksetzenden und realisirenden Thätigkeit hervorgebracht wird. Wenn der Mathematiker ein Dreieck zieht, so verbindet er zwar die drei Linien mechanisch, aber zu dem bestimmten Zwecke, die mathematische Figur eines Dreiecks zu bilden; eben so verbindet der Baumeister die Theile eines Hauses auf mechanische Weise, aber der Zweck der Verbindung ist das herzustellende Haus. Da die Theile für sich den Zweck nicht erfüllen, so ist jeder Theil nicht bloß quantitativ, sondern an sich etwas Andres als das Ganze: durch die zweckmäßige Thätigkeit, durch die sie verbunden werden, ist das Ganze von den Theilen wie der Zweck von den Mitteln unterschieden; darum hört mit der Trennung der Theile nicht nur das Ganze, sondern auch jedes Stück auf zu seyn, was es war. Solche mechanische Verbindungen sind mithin Ganze im vollen, wahren Sinne des Worts, aber nur darum, weil hier die mechanische Verbindung insofern zugleich eine organische ist, als zufolge ihrer Zweckmäßigkeit jeder Theil zugleich Mittel und damit Ausdruck des Thuns der Einen den Zweck setzenden und realisirenden Thätigkeit ist.

Hört sonach überall das Ganze auf zu seyn, was es ist, sobald seine Theile sich trennen oder wesentlich sich ändern, und gilt dasselbe von den Theilen, sobald das Ganze zerstört oder wesentlich verändert wird, so leuchtet ein, daß das Ganze und die Theile in Verhältniß zu einander stehen, gegenseitig durch einander bestimmt und bedingt sind. Nur da, wo dieß der Fall ist, sind diese Begriffe anwendbar, d. h. sie sind ihrer Natur nach Verhältnißbegriffe, allgemeine Normen und resp. Kriterien für die Unterscheidung des Sichverhaltens der Dinge überhaupt. Nur so gefaßt haben sie einen Sinn und Zweck.

Anmerk. Die Theilbarkeit eines Dinges, d. h. die Möglichkeit, seine Theile zu trennen und damit es selbst als Ganzes zu zerstören, beruht im Allgemeinen darauf, daß es nicht ein schlechthin Einiges, Einfaches, sondern ein In-sich-Unterschiedenes ist. Das schlechthin Einfache ist nothwendig schlechthin untheilbar. Denn mit jeder Theilung wird ein Unterschied gesetzt; wo es also unmöglich ist, Unterschiede zu setzen, ist auch das Theilen unmöglich. Aber nicht jedes in

sich Unterschiedene ist als solches auch theilbar. Vielmehr ist nur da, wo an sich von einander unterschiedene Theile (Elemente) zur Einheit des Ganzen verbunden sind, eine Trennung der Theile möglich, weil nur solche Theile (von Natur oder vermöge künstlicher Mittel) abgesondert von einander, für sich bestehen können. Die chemischen Elemente, obwohl sicherlich noch in sich unterschieden, sind daher gerade als Elemente, d. h. kraft ihrer begrifflichen Bestimmtheit, die einfachen Stoffe zu seyn, aus denen die (materiellen) Dinge bestehen, nothwendig untheilbar. Eben so ist der Geist schlechthin untheilbar. Denn er ist nicht durch die Verbindung an sich schon unterschiedener Theile oder Elemente entstanden, sondern seine Theile sind nur die unterschiedenen Funktionen, Momente und Produkte seiner sich in sich selbst unterscheidenden Thätigkeit, der Denkthätigkeit, die er zugleich wesentlich selbst ist. Sind sonach nicht alle Dinge theilbar und knüpft man doch die Begriffe des Ganzen und des Theils an den Begriff der Theilbarkeit, so hören sie auf, logische, schlechthin allgemeine Begriffe zu seyn und können nicht unter die Kategorieen aufgenommen werden.

Damit erhellet zugleich, daß und wiefern auch dem Absoluten das Prädicat der Ganzheit zukommt. Das Absolute ist ein Ganzes, weil es als Geist sich in sich nicht nur von Andrem, sondern auch von sich selbst unterscheidet; die einfachen Funktionen, Momente und Produkte dieser seiner unterscheidenden Thätigkeit, die es zugleich wesentlich selbst ist, sind seine Theile. Es unterscheidet sich in Beziehung auf Ganzes und Theil von allen andern Wesen dadurch, daß jene unterscheidende Thätigkeit absolute, unbedingte, durch nichts Andres vermittelte oder bestimmte Selbstthätigkeit ist, daß es also als Ganzes nur in Verhältniß zu seinen Theilen und mithin nicht in Beziehung zu irgend einem Andern, sondern nur zu sich selbst steht, mithin absolutes Ganzes, nicht zugleich Theil eines andern größeren Ganzen ist. Alle andere Wesen sind nur relative Ganze. Denn sie sind zugleich Theile der Welt und resp. des Absoluten selbst: der Welt, sofern alle geschaffenen Dinge nicht nur gegenseitig durch einander bedingt und bestimmt sind, sondern auch ein Zusammen, ein In- und Miteinander bilden, durch das sie eben so sehr bedingt und bestimmt sind, als es seinerseits von ihnen bedingt und bestimmt ist; des Absoluten, sofern die Welt und alle Dinge nur sind in und kraft jener Selbstunterscheidung des Absoluten, durch die es, sich selbst erfassend, von dem Andren, das es nicht ist, sich unterscheidet und eben damit dieß Andre denkt, setzt und bestimmt, insofern sie also Gedanken des Absoluten sind. Auch der menschliche Geist, obwohl Ganzes in und mittelst seiner sich in sich unterscheidenden Selbstthätigkeit, ist

doch in dieser seiner Denkthätigkeit durch die Mitwirkung andrer Dinge (durch die Empfindung, Perception) bedingt und bestimmt, steht mithin in Verhältniß zu Andrem, ist Theil der Welt und resp. des Absoluten. —

§. 36. Nur im relativen Außereinander- und Gesondertseyn ihrer Elemente und resp. Theile, also nur in ihrem Aeußern, ihrer Form und Theilheit sind die Dinge unmittelbar für einander; nur in ihrem Aeußern, in ihrer Form und Theilheit können sie als Thätigkeiten unmittelbar auf einander wirken. Denn nur in ihr Aeußeres, ihre Form und Theilheit fällt ihre gegenseitige Begränztheit durch einander; nur also äußerlich, formell, theilweise können sie sich unmittelbar berühren. Dieses unmittelbare Für-Andres-Seyn, welches zugleich das eigne Aeußere, die eigne Form und Theilheit des Dinges ist, in welchem es aber zugleich unmittelbar auf Andres einwirkt und damit sein Daseyn kund giebt, ist die Erscheinung des Dinges. Sein Ansich- und Fürsichseyn dagegen als sein Inneres, sein Inhalt und seine Ganzheit, sofern es darin unmittelbar nur für sich und bloß mittelbar für Andres ist, ist das Wesen des Dinges (im Unterschied von der Wesenheit, welche beide Seiten, Inneres und Aeußeres ꝛc., als Momente der Einheit des Dinges umfaßt). Sind und werden die Dinge nach der Kategorie der Wesenheit unterschieden, so werden und sind sie damit zugleich nothwendig in Beziehung auf Wesen und Erscheinung unterschieden. Denn sie sind in ihrer unterschiedlichen Wesenheit nothwendig zugleich unterschiedlich für sich wie für einander, also unterschiedliche Wesen und Erscheinungen. Der Begriff von Wesen und Erscheinung ist mithin ein allgemeiner Beziehungs- oder Gesichtspunkt der Unterscheidung und Unterschiedenheit der Dinge, allgemeine Norm der unterscheidenden Thätigkeit, allgemeines Unterschiedskriterium und Prädikament der Dinge, — Kategorie.

Die Erscheinung ist nicht, wie man gemeint hat, bloßes Für-Andres-Seyn. Alle Seyende sind vielmehr, wie gezeigt, schon damit für einander, daß sie von einander unterschieden sind; auch die Theile Eines und desselben Dinges, sein Inneres und Aeußeres, Inhalt und Form, Ganzes und Theil sind für einander. Aber damit erscheinen sie noch nicht. Das Für-Andres-Seyn ist vielmehr nur Erscheinung, sofern einerseits in ihm mittelbar das Wesen erscheint, und sofern andrerseits in ihm

das Ding als Thätigkeit sein Daseyn kund giebt. Das Wesen erscheint mittelbar im Aeußern, in der Form und Theilheit, weil Theilheit, Form und Aeußeres durch das Ganze, den Inhalt und das Innere bedingt und bestimmt sind. Eben damit äußert sich das Wesen selbst im Aeußern, in der Form und Theilheit: das Aeußere ist zugleich sein Aeußeres, die Form seine Form, die Theile seine Theile. Sofern in und mittelst der Erscheinung das Wesen für Andres ist, kann man sie den Reflex des Wesens nennen. Denn der Reflex ist das Ansichseyn als Seyn-für-Andres: die Farbe ist der Reflex des Lichts, sofern in ihr das Licht als leuchtende, das Sehen vermittelnde Potenz sich kund giebt.

Wesen und Erscheinung sind eben so wenig trennbar, aber auch eben so wenig Eins und dasselbe, als Inneres und Aeußeres, Inhalt und Form, Ganzes und Theil. Sofern die Erscheinung durch das Wesen und umgekehrt das Wesen durch die Erscheinung bestimmt, also das Wesen in der Erscheinung reflektirt, für Andres ist, liegt es nicht hinter, sondern in der Erscheinung. Dennoch hat die entgegengesetzte Behauptung eine wenn auch beschränkte Berechtigung und Wahrheit. Sofern nämlich in das Aeußere und damit in die Erscheinung eines Dinges auch die unwesentlichen Bestimmtheiten desselben fallen, die sich ändern oder fehlen können, ohne daß die Wesenheit des Dinges als solche sich ändert, sofern also auch solche Bestimmtheiten, die nicht durch das Innere, den Inhalt und die Ganzheit des Dinges bedingt und bestimmt sind, doch zu seiner Erscheinung, weil zu seinem Seyn-für-Andres gehören, insofern liegt allerdings das Wesen des Dinges für das Andre, dem es erscheint, zugleich hinter der Erscheinung. Denn diese Bestimmtheiten bilden gleichsam eine Umhüllung des Wesens, die erst abgelöst, von der abstrahirt werden muß, wenn das Wesen erfaßt werden soll. (Dem Golde z. B. ist es ganz unwesentlich, in der Gestalt einer Münze zu cursiren; wird auf diese Gestalt gesehen, so wird nichts vom Wesen des Goldes erkannt: sie ist ihm rein äußerlich, das Wesen liegt hinter dieser bloßen Aeußerlichkeit der Erscheinung.)

Damit erhellt zugleich, wie falsch und einseitig es ist, Wesen und Erscheinung zu identificiren oder ihren Unterschied nur als einen „aufgehobenen" zu fassen, — womit er in Wahrheit

„verschwunden", „unsagbar", für uns wenigstens nicht vorhanden ist. Wäre es so, so müßte auch das Wesen unmittelbar erscheinen. Dem widerspricht aber die Thatsache, daß wir nicht nur nicht das Innere und den Inhalt, sondern auch nicht einmal das Ganze eines Dinges als die Einheit seiner Gestalt unmittelbar wahrnehmen. Wir fassen vielmehr jedes Ding, z. B. diesen Tisch, diesen Baum, erst als ein Ganzes in der Vorstellung, nachdem wir mit dem Blicke oder der Hand seine Umrisse, seine Linien, Winkel, Flächen 2c. in ihrem Zusammenhange durchlaufen, d. h. nachdem wir nach einander die Theile seiner Gestalt wahrgenommen haben. Mit der Vollendung dieser Wahrnehmung schauen wir allerdings unmittelbar die unterschiedenen Theile als Ein Ganzes, als die Gestalt des Einen Dinges, weil wir uns unmittelbar bewußt sind, daß jenes Durchlaufen ein continuirliches, ununterbrochenes war, daß also die Theile in Continuität, in Zusammenhang stehen; aber dieser Vorstellung des Ganzen geht immer nothwendig die Wahrnehmung der Theile voraus. Es ist a priori klar, daß die Dinge nur äußerlich und theilweise sich unmittelbar berühren und auf einander einwirken können. Denn sind die Dinge mannichfaltige, unterschiedliche, in gegenseitiger Begränztheit neben einander, so muß entweder jedes Ding von m e h r e r e n unterschiedlichen Dingen, also von jedem einzelnen nur theilweise begränzt seyn, oder dasjenige, welches sie alle begränzte, müßte mannichfaltig getheilt seyn, weil es die mannichfaltigen Gränzen der mannichfaltigen Dinge bildete: nur ein Theil der Kugel wird von dem Boden berührt, auf dem sie liegt, und nicht das Ganze der Luft, die alle Dinge auf der Oberfläche der Erde umgiebt, sondern nur Theile der Luft berühren jedes einzelne Ding und werden von ihm berührt. Daraus folgt, daß, wenn zum Begriffe der Erscheinung das Seyn-für-Andres als nothwendiges Moment gehört, die Dinge nur in ihrem Aeußern, ihrer Form und Theilheit einander erscheinen können.

Von der Erscheinung im weiteren Sinne, deren Begriff im Obigen angegeben worden, ist die Erscheinung im e n g e r n Sinne, d. h. dasjenige, was ein Ding nicht ü b e r h a u p t für Andres, sondern für dasjenige Andre ist, d e m es erscheint, zu unterscheiden. Wir behaupten wohl: keine Erscheinung ohne Etwas, das erscheint, und ohne ein Andres, dem sie erscheint. Aber wir be-

haupten eben so bestimmt, daß dem Steine nichts erscheine, obwohl er selbst Erscheinung sey. Hierin liegt die Verschiedenheit des Sprachgebrauchs offen zu Tage. Eben so bedeutet uns „die erscheinende Welt“ nur die Totalität der Dinge, wie sie von uns wahrgenommen, angeschaut, vorgestellt wird. Wird die Erscheinung in diesem Sinne genommen und zugleich vorausgesetzt, daß die Wahrnehmung unabhängig von der Mitwirkung des wahrgenommenen Objekts, nur That und resp. Thätigkeit des wahnehmenden Subjekts sey, so folgt freilich, daß die Erscheinung nichts mit dem Wesen des Dinges, dem Kantischen „Dinge an sich,“ zu schaffen habe, daß sie also bloße Erscheinung, d. h. nichts andres ist, als was vom gemeinen Bewußtseyn und Sprachgebrauche Schein und resp. Irrthum (der Auffassung) genannt wird. Denn der bloße Schein ist dasjenige, was das erscheinende Objekt nicht objektiv, sondern — sey es in Folge der besondern Beschaffenheit des Dinges selbst oder des percipirenden Subjekts — nur für die Auffassung des Subjekts ist, dem es erscheint. Dasselbe ist der Irrthum, sobald die bloß subjektive Auffassung nicht durch die Beschaffenheit des Subjekts oder des erscheinenden Objekts selbst veranlaßt ist, sondern durch die Einmischung der Denkwillkühr (Einbildungskraft) in die unterscheidende Denkthätigkeit, von der alle Auffassung ausgeht. Allein ob alle Erscheinung für uns bloßer, wenn auch nothwendiger, auf der menschlichen Natur selbst beruhender Schein sey, hängt von der Richtigkeit jener Voraussetzung ab, deren Falschheit wir dargethan zu haben glauben. Nur so viel ist gewiß, daß das, was die Dinge für unser Bewußtseyn, in unserer Auffassung sind, nicht schlechthin identisch ist mit dem, was sie an sich in ihrem Seyn-für-Andres sind, daß also ihr Für-uns-Seyn von ihrem Für-Anders-Seyn überhaupt, die Erscheinung im engern (subjektiven) Sinne von der Erscheinung im weitern (objektiven) Sinne zu unterscheiden ist. Denn unsere Empfindung, in der sich uns die Dinge kund geben, und noch mehr unsere Auffassung, in der ihr Daseyn und ihre Beschaffenheit uns zum Bewußtseyn kommen, ist, wenn auch durch die Einwirkung der Dinge selbst bestimmt, doch zugleich auch durch die Thätigkeit (Reaktion) unserer Sinnenorgane und resp. durch die unterscheidende Thätigkeit unsers Denkens, also durch die besondre Beschaffenheit unsers Wesens vermittelt. Sie ist das Re-

sultat beider Faktoren, und so gewiß die Beschaffenheit unsers Wesens nicht schlechthin identisch ist mit der Beschaffenheit der erscheinenden Dinge, so gewiß können die Dinge in ihrem Seyn-für-Andres überhaupt nicht schlechthin dasselbe seyn, was sie in ihrem Seyn-für-uns, in unserer Perception sind. Es ist eben so falsch und einseitig, diesen Unterschied zum negativen Gegensatze (Widerspruch) zuzuspitzen, als ihn zum bloßen aufgehobenen Momente der Identität abzustumpfen. Nur insofern ist er für uns ohne Bedeutung, als wir über die in unserer Natur begründete, ihr angemessene Auffassung der erscheinenden Dinge trotz aller künstlichen Hülfsmittel schlechterdings nicht hinauskönnen, und somit das Moment des Scheins, das in der Erscheinung der Dinge für uns liegt, von der Erscheinung selbst nicht abzusondern vermögen.

Unter dem Wesen der Dinge versteht das gemeine Bewußtseyn das Innere, den Inhalt und das Ganze, sofern dadurch die Erscheinung des Dinges bedingt und bestimmt ist. Nur läßt man gewöhnlich außer Acht, daß umgekehrt die Erscheinung im allgemeinen objektiven Sinne des Worts auch ihrerseits das Wesen bedingt und bestimmt. Man sagt wohl: das Wesen des Menschen sey seine Geistigkeit, Vernünftigkeit, Freiheit, Sittlichkeit. Wollte man damit behaupten, die Leiblichkeit gehöre nicht zur Wesenheit des Menschen, sein Wesen sey nicht zugleich durch seine Leiblichkeit bedingt und bestimmt, so wäre der Satz offenbar falsch, wie die Thatsachen der täglichen Erfahrung beweisen. Es kann vielmehr nur gemeint seyn, daß die Leiblichkeit des Menschen die Erscheinung seines Wesens im obigen Sinne sey, daß also auch der Mensch nicht mehr Mensch bleibe, sondern ein andres Wesen werde, wenn seine Leiblichkeit zerstört wird oder wesentlich sich ändert (womit indeß keineswegs ausgeschlossen ist, daß trotz einer solchen Zerstörung oder Aenderung der Geist des Menschen substanziell fortdaure und unverändert bleibe. Vergl. §. 37.). Nur darum, weil das Wesen der Dinge zugleich durch ihre Erscheinung bedingt und bestimmt ist, ist es möglich, auf das Wesen eines Dinges von außen einzuwirken, es wesentlich zu ändern, zu zerstören rc.; nur darum sind die Dinge auch in Beziehung auf ihr Wesen von einander abhängig, durch einander bedingt und bestimmt.

Anmerk. Hinsichtlich der Kategorieen des Wesens und der Erscheinung gilt vom Absoluten dasselbe, was hinsichtlich der übrigen bisher erörterten Wesenheitskategorieen. Das Absolute ist nicht nur Wesen, sondern es erscheint auch, es ist in seinem Aeußern, seiner Form und Theilheit zugleich auch für Andres. Es erscheint zunächst mittelbar in der Welt. Denn sofern die Welt das vom Absoluten gesetzte Andre, von ihm Unterschiedene ist, so giebt sich zugleich in ihrem Seyn und Wesen, in ihrer Erscheinung, nicht nur kund, was das Absolute nicht ist, sondern es manifestirt sich darin das Absolute auch positiv als absoluten Geist, indem einerseits das, was sich selbstthätig von einem Andern unterscheidet, nothwendig Denkthätigkeit, Bewußtseyn, geistiger Natur ist, andrerseits in der Wirkung auch die schöpferische Ursache sich kund giebt. Und sofern das Absolute die Welt nicht bloß von sich unterscheidet, sondern zugleich auch mit sich einigt, also nicht bloß der eine Faktor dieser werdenden Einigung, sondern die einigende Macht selbst ist, so manifestirt es sich in ihr auch als die Ursache alles Fortschritts und Zusammenhangs, aller Harmonie und Ordnung (Vernunft) in der Welt. Es ist die Hauptaufgabe der Metaphysik darzuthun (und es ist demgemäß auch vielfach bereits dargethan worden, zuletzt von J. H. Fichte in seiner speculativen Theologie), daß die Welt nach Wesen und Erscheinung das Absolute als schöpferischen absoluten Geist nothwendig voraussetze. Nur hängt dieser Nachweis von der Erkenntniß der Welt ab, welche wie alle menschliche Wissenschaft im Werden und in der Entwickelung begriffen ist; er kann mithin nicht eher vollendet seyn, als bis der Proceß der menschlichen Erkenntniß vollendet ist; er wird vielmehr auf jeder neuen Entwickelungsstufe von neuem anzutreten seyn. — Aber das Absolute manifestirt sich auch unmittelbar, wenn auch — als Geist — nur dem creatürlichen (menschlichen) Geiste. Denn der creatürliche Geist kann sich nicht als bedingten Geist fassen, ohne sich vom unbedingten absoluten Geiste zu unterscheiden; und er kann diese Unterscheidung nicht vollziehen, ohne eine Perception vom Seyn und Wesen des absoluten Geistes zu haben. Hat er also jenes Bewußtseyn seiner Bedingtheit, so setzt dieß nothwendig eine ihm zu Theil gewordene, wenn auch ihm selbst unbewußt vollzogene, unmittelbare Kundgebung des Absoluten als des absoluten Geistes voraus. Auf ihr beruht das unmittelbare Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit," welches Schleiermacher mit Recht für den Grund aller Religion und Religiosität erklärte. —

Das Absolute ist jedoch in Beziehung auf Wesen und Erscheinung zugleich auch von allen andern Dingen unterschieden. Denn in seiner Beziehung auf Andres bezieht es, wie gezeigt, zugleich sich auf sich; in seinem Seyn-für-Andres ist es mit-

hin zugleich für sich. Andrerseits ist sein Aeußeres, seine Form und Theilheit nur Resultat seiner absoluten Selbstthätigkeit, durch die es sich in sich selbst und von Andrem unterscheidet. Indem es also in seinem Aeußern, in seiner Form und Theilheit für Andres ist, erscheint es zugleich sich selbst; seine Erscheinung ist absolute Selbstmanifestation, durch nichts Andres bedingt und bestimmt, Erscheinung des Wesens und nur des Wesens, — in analoger Art wie beim ächten Kunstwerk das Aeußere durchweg vom Innern bedingt und bestimmt, nur Erscheinung der Idee seyn soll. Alle andern Dinge sind dagegen in ihrem Seyn-für-Andres zugleich nothwendig durch Andres bedingt und bestimmt. Ihre Erscheinung ist mithin niemals und in keinem Momente reine, bloße Erscheinung ihres eignen Wesens, sondern zugleich der Einwirkung (Aeußerung) andrer Dinge, also zugleich Erscheinung eines Andern; und nur sofern diese ihre Bedingtheit und Bestimmtheit durch Andres, dieser ihr Unterschied vom Absoluten, zu ihrer allgemeinen Wesenheit als weltlicher Dinge wesentlich gehört, steht ihre Erscheinung mit dem allgemeinen logischen Begriffe der Erscheinung nicht im Widerspruche.

§. 37. Die Thätigkeit der Elemente, durch welche sie aus Unterschiedenheit und Gesondertheit zur Einheit zusammengehen, und resp. die Selbstthätigkeit des Etwas, durch welche es sich in sich unterscheidet und damit sich selbst als eine Einheit unterschiedlicher Momente setzt, ist das Prius des Dinges selbst und also auch des Innern und Aeußern, des Inhalts und der Form 2c. Sie ist mithin vom Dinge selbst wie von seinem Innern und Aeußern 2c. unterschieden. Zugleich aber ist sie unmittelbar Eins mit ihm. Denn sie geht unmittelbar in ihre That, in die Einheit der unterschiedlichen Momente, die das Ding selbst ist, über; indem sie sich vollzieht, in und mit ihrem Thun, ist unmittelbar zugleich das Ding selbst mit seiner Beschaffenheit, seinem Inneren und Aeußeren, Inhalt und Form 2c. gesetzt. Sie geht außerdem in ihrer That auf, besteht nicht für sich ihrer That gegenüber, sondern nur immanent in ihrer That, erscheint mithin auch nicht für sich als Thätigkeit, sondern nur in ihrer That als That. *) Eine solche in ihre That aufgehende, in ihr immanente,

*) Von der sich in sich unterscheidenden Thätigkeit, durch welche der Geist unmittelbar eine Einheit unterschiedlicher Momente ist, muß wie früher erinnert worden, diejenige Thätigkeit, durch welche er seine Momente von sich unterscheidet, durch welche er also ihnen immanent gegenübertritt

nicht als Thätigkeit selbst erscheinende Thätigkeit nennen wir eine Kraft (und unterscheiden sie vom bloßen Vermögen). Diese Kraft, durch welche das Ding entsteht und besteht, indem sie seine mannichfaltigen Momente nicht nur zur Einheit verbindet, sondern auch in Einheit zusammenhält, ist die Substanz des Dinges.

Sie substirt dem Dinge, indem sie die Voraussetzung seines Daseyns wie aller seiner Bestimmtheiten, seines Innern und Aeußern ꝛc. ist. Das Innere und Aeußere, Inhalt und Form, Ganzheit und Theilheit, Wesen und Erscheinung sind nur ihre Modificationen. Denn sie sind nur die That, in welche jene Thätigkeit übergegangen, in welcher sie immanent ist, und welche ihrerseits nur in und mit und kraft jener Thätigkeit besteht. Sie sind daher zwar das Andersseyn der Substanz, — denn jene Thätigkeit ist aus Thun in That und damit in Andersseyn übergegangen; — aber sie sind zugleich nur ihr eignes Andersseyn, — denn die Thätigkeit ist mit der That, in die sie übergegangen und in der sie aufgegangen ist, zugleich unmittelbar Eins. Eben dieß aber ist nach gemeinem Sprachgebrauch der Begriff der Modification. Mit dem Ueber- und Aufgehen der Substanz in ihren Modificationen ist sie indeß als Thätigkeit keineswegs aufgehoben, so daß sie an sich Unthätigkeit geworden wäre; sie bleibt vielmehr Thätigkeit schon darum, weil sie die unterschiedenen Elemente nicht bloß einigt, sondern auch zusammenhält. Sie ist mithin fortwährende Thätigkeit und jedes Thun des Dinges ist durch sie bedingt und bestimmt; nur weil sie in ihrer That immanent ist, kann sie nicht unmittelbar, sondern nur in und mittelst ihrer That (im und am Dinge) als Thätigkeit erscheinen: sie ist nicht äußerliche, sondern innerliche Thätigkeit.

---

und Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ist, unterschieden werden. Beide vollziehen sich zwar zugleich und zusammen und sind insofern nur Momente Eines Akts; der Geist kann sich nicht in sich unterscheiden, ohne zugleich, wenn auch noch so unbestimmt und unklar, seine Momente von sich zu unterscheiden: denn nur dadurch sind sie seine Momente, nur dadurch also ist er in sich unterschieden. Nichtsdestoweniger ist jene Thätigkeit, in welcher er eine Einheit unterschiedlicher Momente unmittelbar ist, von derjenigen Thätigkeit, in welcher er als eine solche Einheit sich selbst faßt und weiß, an sich eben so unterschieden wie das reelle Seyn vom ideellen oder wie das Seyn vom Wissen, das Ding an sich von der Vorstellung.

Sofern die Dinge in ihrem Für-einander-Seyn, in ihrer Erscheinung, auf einander einwirken, sich gegenseitig bestimmen und damit ihre Erscheinung ändern, so wird zwar die Erscheinung eines Dinges in Folge solcher Einwirkung anders; aber jene Thätigkeit, durch welche das Ding entsteht und besteht, ändert sich damit nicht. Denn als innerliche Thätigkeit wird sie durch die ändernde Einwirkung andrer Dinge gar nicht betroffen; jede Aenderung von außen trifft vielmehr nur die Erscheinung, also nur die Modification der Substanz, nicht die Substanz selbst. Die Substanz bleibt mithin im Wechsel der Erscheinung. Dasselbe gilt von dem Dinge, das dadurch Ding ist, daß es durch eigne Thätigkeit Andres mit sich einigt (sich assimilirt) oder sich in sich selbst unterscheidet und damit sich als Ding setzt. In dieser Thätigkeit kann es Andres und wieder Andres mit sich einigen, sich in sich selbst anders und wieder anders unterscheiden, — womit nothwendig sein Aeußeres, weil sein Inneres sich ändert, — die einigende und resp. sich in sich unterscheidende Thätigkeit rein als solche wird von dieser Veränderung nicht betroffen: die Substanz bleibt im Wechsel der Erscheinung. —

Sind und werden die Dinge nach der Kategorie der Wesenheit unterschieden, so müssen sie auch in Beziehung auf Substanz und Modification unterschieden werden. Denn da sie nur in und kraft jener Thätigkeit sind, was sie sind, so können sie auch nur unterschiedliche Dinge seyn, sofern jene Thätigkeit eine unterschiedliche ist. Der allgemeine formale Begriff der Substanz und Modification ist mithin wiederum ein allgemeiner Gesichts- und Beziehungspunkt der Unterschiedenheit und resp. Gleichheit der Dinge, allgemeine Norm der unterscheidenden Thätigkeit, allgemeines Unterschiedskriterium und Prädicament, — Kategorie.

Der Begriff der Substanz ist einer der wichtigsten und schwierigsten im Gebiete der Philosophie. Die obigen Bestimmungen werden daher vielfältigen Widerspruch finden. Um so nothwendiger wird es seyn, ihnen einige Erläuterungen folgen zu lassen. Was zunächst das gemeine Bewußtseyn, das praktische Leben und die s. g. exakten und historischen Wissenschaften betrifft, so spielt in ihnen begreiflicher Weise der Begriff der Substanz keine große Rolle. Indeß bildet er sich doch auch für das gemeine Bewußtseyn, wenn es darauf reflektirt, daß den mannichfaltigen Bestimmtheiten, Momenten, Theilen, die wir an ei-

nem Dinge wahrnehmen und in denen das Ding unmittelbar für uns besteht, die aber mannichfach sich ändern, doch Etwas zu Grunde liegen muß, an dem der Wechsel und die Aenderung sich vollzieht, und das sich gleich bleibt, so lange das Ding als dasselbe Eine Ding besteht. Dieses unwahrnehmbare, unbekannte X, welches das gemeine Bewußtseyn als den Träger der mannichfaltigen Bestimmtheiten des Dinges und als den Grund seiner Einheit faßt, ist ihm die Substanz. Für das gemeine Bewußtseyn existiren mithin so viele Substanzen als es Dinge giebt.

Die Chemie corrigirte diese Auffassung. Sie meinte entdeckt zu haben, daß jenes X die Gesammtheit (Summe) der einfachen Stoffe sey, aus denen das Ding bestehe; und nannte dieselben deshalb Substanzen. Allein der Grund der sich gleichbleibenden Einheit des Dinges kann offenbar nicht eine Mannichfaltigkeit von einfachen, verschiedenen Etwas seyn: denn eine solche Mannichfaltigkeit bildet an sich keine Einheit, keine Sich-selbst-Gleichheit. Nicht sie, sondern vielmehr die chemische Verbindung der Elemente, ihr In-einander, zu dem sie zusammengegangen, und in dem sie nicht mehr sind, was sie vorher waren, also die Thätigkeit, durch die sie zur Einheit verbunden und in Einheit zusammengehalten werden, ist der Grund jener Einheit. Nicht Hydrogen und Oxygen, sondern ihre chemische Verbindung, d. h. die ihnen eigenthümliche Thätigkeit, durch welche sie sich in gegenseitiger Durchdringung einigen und in Einheit zusammen bleiben, ist die Substanz des Wassers. Diese Thätigkeit besteht fort, möge das Wasser ruhig oder bewegt seyn, in Dunst sich auflösen oder zu Eis gefrieren: ja sie besteht fort, selbst wenn das Wasser zersetzt, in Hydrogen und Oxygen durch äußere Einwirkung aufgelöst wird. Denn beide Elemente können nur künstlich, durch eine stärkere Gegenwirkung, aus einander gehalten werden: sobald die sie trennende Macht wegfällt oder überwunden ist, einigen sie sich unmittelbar wieder zu Wasser: jene ihre eigenthümliche Thätigkeit wird mithin nur momentan zum bloßen Vermögen, d. i. zu einer durch eine stärkere Gegenwirkung gebundenen und damit der Aeußerung unfähigen Thätigkeit, herabgesetzt. Eben so ist die Substanz der Pflanze nicht die Mannichfaltigkeit der einfachen Stoffe, aus denen die Pflanze chemisch besteht; — diese sind nicht einmal die Elemente der Pflanze als solcher, sondern des Holzes, d. h. der todten Pflanze

die keine Pflanze mehr ist; — die vegetabilische Substanz kann vielmehr nur gefaßt werden als die Thätigkeit des Wachsthums, durch welche zunächst das Samenkorn andre Stoffe mit sich einigt, sie sich (mechanisch und chemisch) assimilirt und damit zur Pflanze aufwächst, sich als Pflanze in bestimmter Form entfaltet, sich gegen fremdartige Einwirkungen erhält u. s. w. Diese Thätigkeit bleibt wesentlich dieselbe, obwohl die Pflanze andre und wieder andre Stoffe sich assimilirt und resp. von sich ausstößt, obwohl sie Blätter und Früchte treibt, um sie fallen zu lassen und wieder andre zu treiben; sie bleibt dieselbe, wenn auch die Pflanze durch äußere Einwirkung verkrüppelt, oder verstümmelt, oder in einer andern, als ihrer natürlichen Form sich zu entfalten genöthigt wird. Dasselbe gilt vom thierischen Organismus. Bei der Substanz des Geistes endlich kann von einer Mannichfaltigkeit einfacher chemischer Stoffe gar nicht die Rede seyn. Sie besteht vielmehr in jener sich in sich unterscheidenden Thätigkeit, durch welche der Geist als eine Einheit mannichfaltiger Momente sich selbst setzt. Sie bleibt dieselbe, wenn sie auch andre und wieder andre Unterschiede setzt und resp. die gesetzten ändert oder aufhebt, sie bleibt dieselbe im Wechsel der Empfindungen, Perceptionen, Vorstellungen, in deren Mannichfaltigkeit ihre Aeußerung, ihre Erscheinung besteht. Auf ihr beruht jene „Einheit der Apperception,“ das „Ich denke“, das nach Kant alle unsere Vorstellungen begleitet, d. h. die sich gleichbleibende Einheit des Selbstbewußtseyns. — Ja die einfachen chemischen Elemente selbst können nur in und kraft ihrer Substantialität unterschiedliche Bestimmtheiten haben, d. h. auch jedem von ihnen kommt eine von seinen Bestimmtheiten noch zu unterscheidende Substanz zu. Denn unterschiedliche Bestimmtheiten kann es nur haben, sofern es — trotz seiner Einfachheit — doch noch in sich unterschieden ist, und dieß kann es nur seyn, sofern seine Unterschiede durch eine Thätigkeit in so unauflöslicher Einheit zusammengehalten werden, daß es eben als einfaches Element, unzersetzbar erscheint.

Das gemeine Bewußtseyn hat, wie in der Regel, so auch hier im Allgemeinen wohl das Rechte getroffen und es nur oberflächlich, einseitig und ungenau aufgefaßt. Die Substanz ist in der That der Träger der mannichfaltigen Bestimmtheiten des Dinges, der Grund seiner sich gleichbleibenden Einheit. Aber

sie ist kein ruhendes Seyn, sondern wesentlich Thätigkeit. Sie ist ferner in der That nicht wahrnehmbar, sie erscheint nicht unmittelbar, sondern nur in und mittelst ihrer Modificationen; aber darum ist sie nicht ein unbekanntes, jenseit der Erscheinung liegendes und somit nur vorgestelltes X; sie erscheint vielmehr selbst mittelbar in der Erscheinung und giebt sich daher auch in und mittelst der Wahrnehmung kund, d. h. bewirkt mittelst der Wahrnehmung — wenn auch oft nur auf künstlichem Wege — eine Anschauung und Vorstellung ihrer selbst. Es giebt endlich in der That so viele Substanzen als Dinge; aber von diesen mannichfaltigen reellen Substanzen ist der Eine Begriff der Substanz, dem gemäß und mittelst dessen sie ihre Bestimmtheit haben, zu unterscheiden.

Dennoch gründete die Philosophie anfänglich ihre Begriffsbestimmung der Substanz nur auf die einseitige, oberflächliche Auffassung des gemeinen Bewußtseyns. Bei Aristoteles vertritt den Begriff der Substanz die *οὐσία* (*πρώτη*), d. h. der Begriff alles Dessen, was im Satze (Urtheile) nur die Stelle des Subjekts einnehmen, niemals von einem Andern prädicirt werden kann. Darunter subsumirte er, wie gezeigt, die einzelnen, individuellen Dinge, sofern jedes eine Vielheit von Prädicaten hat, also der Träger seiner Prädicate, die Einheit ist, welcher die Prädicate als seine Bestimmtheiten (Accidenzen — Attribute — Modificationen) inhäriren. Descartes begriff unter Substanz gleichermaßen Alles, was Träger von Accidenzen sey. Er betrachtete daher alle Dinge als Substanzen, die Qualitäten derselben als deren Modificationen (modi), und bezeichnete unter letzteren diejenige als Attribut, welche keine andre zur Voraussetzung habe, also durch sich selbst subsistire, und daher dem Dinge immer und unter allen Umständen zukommen müsse, so lange es überhaupt bestehe. Diesen Begriff hielten die Cartesianer im Wesentlichen fest. Ist danach die Substanz nichts als das völlig unbestimmbare Etwas, welchem die Accidenzen inhäriren, so hat Locke freilich Recht, wenn er diese Vorstellung für eine sehr undeutliche, nichts sagende erklärt und vom Gebrauch derselben in der Philosophie nichts wissen will. Nur verfällt er seinem eignen Tadel, wenn er sie an einer andern Stelle (II, 12, 6) doch selbst ganz im Sinne des gemeinen Bewußtseyns anwendet, indem er auf sie eine ganze Gattung unserer s. g. com-

plexen Vorstellungen gründet. Damit erkennt er unwillkührlich an, daß weder die Philosophie noch das gemeine Bewußtseyn ihrer entrathen können; und wenn er zugleich behauptet, daß wir die Vorstellung von Substanz weder durch äußere noch innere Wahrnehmung haben noch haben können (I, 4, 18), so räumt er implicite ein, daß seine Theorie von dem Ursprung aller unserer Vorstellungen aus äußerer oder innerer Wahrnehmung unhaltbar sey.

Während nach Locke Substanz nur eine unbestimmte Vorstellung ist, die wir mit andern bestimmten verbinden und so complexe Vorstellungen (wie „Blei, Mensch") bilden; während er dahin gestellt seyn läßt, ob dieser Vorstellung etwas Reelles entspreche, aber, wenn dieß der Fall wäre, consequenter Weise mit Descartes behaupten müßte, daß es eine Vielheit von Substanzen gebe; ist nach Spinoza die Substanz nur Eine und das allein Wirkliche, alle Realität nur in ihr und durch sie. Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; diese Definition verbunden mit dem Axiom: omnia quae sunt, vel in se, vel in alio sunt, ist die Grundlage seines ganzen Systems. Sie ist aber offenbar eine Verschmelzung der Begriffe Substanz und Ursache. Denn das, quod in se est, fällt nach Spinoza zusammen mit der causa sui, und das, quod in alio est, per quod etiam concipitur, ist ihm die Modification (Affektion) der Substanz und fällt zusammen mit der Wirkung, welche ihm nur dadurch von der Ursache unterschieden ist, daß ihre Erkenntniß (cognitio) von der Erkenntniß der Ursache abhängt. Dennoch hat Spinoza nirgend dargethan, daß es nur Eine Substanz geben könne. Denn er beweist überall nur, daß zwei oder mehrere Substanzen Eines und desselben Attributs unmöglich (undenkbar) seyen, woraus offenbar nicht folgt, daß es nicht mehrere Substanzen von verschiedenen Attributen geben könne. Die Einheit der Substanz gewinnt er erst durch seine Definition vom Wesen Gottes: per Deum intelligo ens absolute infinitum, h. e. substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Ist Gott eine solche Substanz von unendlichen Attributen, so daß es kein Attribut geben kann, das ihm nicht zukäme, so kann es freilich außer Gott keine Substanz geben. Aber daß Gott so gedacht werden müsse, hat Spinoza so wenig dargethan, als er begreif-

lich gemacht hat, wie überhaupt Eine Substanz mehrere Attribute und Affektionen haben könne. Ja es ist ein reiner Widerspruch, wenn er die Substanz definirt als dasjenige, was in sich sey und durch sich aufgefaßt werde, und doch zugleich behauptet, jedes Seyende müsse unter irgend einem Attribute aufgefaßt werden. Daraus folgt zunächst, daß die Substanz nicht durch sich, sondern nur durch oder mittelst eines Attributs, und weiter daß eine Substanz mit mehreren Attributen gar nicht als Eine aufgefaßt werden kann. Denn woran giebt sich zu erkennen, daß die mehreren Attribute nur Einer Substanz angehören, wenn doch die Substanz nicht selbst, sondern nur unter irgend einem Attribute aufgefaßt werden kann? — Die Widersprüche und Unbegreiflichkeiten, denen wir bei Spinoza begegnen *), beruhen im Wesentlichen darauf, daß ihm die Substanz bloßes Seyn, nicht Thätigkeit ist. Selbst die causa sui ist ihm nicht Thätigkeit, sondern das, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens. Das Eine, alleinige, schlechthin ununterschiedene Seyn kann aber unmöglich mehrere unterschiedliche Bestimmtheiten, weder als Attribute noch als Affektionen oder Modificationen haben, noch auch im Wechsel der Erscheinung Eins und dasselbe bleiben. Denn sollen die Attribute und Modificationen dem Einen Seyn selbst zukommen und selber seyn, so steht mit ihnen die unterschiedslose Einheit der Substanz im reinen undenkbaren Widerspruche. Sollen sie aber, wie Spinozas Attribute, nur dasjenige seyn, was der (menschliche) Verstand von der Substanz auffaßt, so sind sie leerer, wesenloser Schein, keine Attribute und Modificationen der Substanz, sondern bloße Vorstellungen des Verstandes, die er schöpferisch, selbständig, unabhängig von der Substanz producirt, hält und trägt, und somit letzterer selbst frei und unabhängig, als eine andre Substanz gegenübertritt. Außerdem begeht Spinoza denselben Fehler, dem die Speculation so oft verfällt. Abgesehen von der Richtigkeit seiner Begriffsbestimmung, ist seine Definition nur der allgemeine formale, logische Begriff der Substanz, dasjenige, worin die Dinge in Beziehung auf ihre Substantialität unterschieden

*) Sie sind vielfach zur Evidenz nachgewiesen. Vergl. Grundprincip d. Philos. I, 44 f. Erdmann: Vermischte Aufsätze. S. 147 f.

und demgemäß besondere, unterschiedliche Substanzen sind, das aber eben darum ihnen allen zukommt und in ihnen das Eine und Identische ist. Diesen bloß formalen, logischen Begriff hypostasirt Spinoza und identificirt ihn mit dem reellen Seyn und Wesen des Absoluten, und so wird letzteres die Eine und identische unendliche Substanz, zu der alle Dinge als bloße Modificationen sich verhalten. Ob damit Wirklichkeit und Erfahrung übereinstimmen, ja ob ein solches Verhältniß auch nur denkbar sey, kümmert ihn nicht. Und doch leuchtet ein, daß, wenn die Dinge nur die Modificationen des Absoluten als der Substanz wären, das Absolute in der That nicht denkbar wäre. Denn so gewiß ich schlechterdings nichts denken kann, ohne es von irgend einem Andern, das es nicht ist, zu unterscheiden, so gewiß muß ich das Absolute, um es als absolute Substanz denken zu können, nothwendig von andern Substanzen unterscheiden, d. h. ich vermag es nicht als die Eine und alleinige Substanz zu denken: die schlechthin Eine und alleinige, also schlechthin unterschiedslose, unbestimmte Substanz ist eben so undenkbar als das schlechthin Unbestimmte überhaupt.

Im entschiedenen Gegensatz gegen Spinoza behauptet Leibnitz nicht nur die Vielheit der Substanzen, sondern auch, daß nur das Thätige, die ursprünglich lebendige Kraft (vis activa), die nicht in einer nahen, der äußern Anregung bedürftigen Möglichkeit des Handelns bestehe, sondern einen Aktus, eine Entelechie in sich enthalte, den Namen der Substanz verdiene. Was nicht thätig sey, könne unmöglich Substanz heißen, da es alles Grundes der Subsistenz entbehre; ja es lasse sich leicht zeigen, daß das schlechthin Unthätige auch gar nicht existire (Opp. philos. ed. Erdmann, p. 122. 125. 617. 111.) Seine Monaden sind ihm solche originale durchaus spontane Selbstthätigkeiten, jede derselben eine Substanz, eine einfache immaterielle Einheit, untheilbar und ohne Theile, jede das ganze Universum vorstellend, jede eine Welt für sich, ihre Vorstellungen als Akte ihrer Selbstthätigkeit ihre Modificationen. Aber indem er mit diesen Bestimmungen jede Monade für ein schlechthin selbständiges, unbedingtes, an sich in keiner Beziehung zu Andrem stehendes Wesen erklärt, und demnach unter Substanz nicht bloß die Thätigkeit versteht, die dem Daseyn des einzelnen Dinges, dessen Substanz sie ist, substirt, sondern eine Thätigkeit, die schlechthin in und durch sich sub-

sistirt, indem er also im Begriff der Substanz jenes per se esse Spinozas stehen läßt, geräth er nicht nur mit seinen eignen Grundanschauungen (von Gott als der schöpferischen Urmonas, von der prästabitirten Harmonie, von der Unterschiedenheit der Monaden in nackte, empfindende und bewußte ꝛc.) in Widerspruch, sondern er vermag auch weder die Vielheit der Substanzen nachzuweisen, noch das Daseyn der erscheinenden, materiellen Körperwelt, das Bewußtseyn der Abhängigkeit unserer sinnlichen Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen von der Mitwirkung äußerer Gegenstände, zu erklären. Schlechthin selbständige, unbedingte, spontane Thätigkeiten, deren Thun nur im Vorstellen besteht, sind nothwendig an sich einander völlig gleich: es ist nicht einzusehen, worin ihr Unterschied bestehen, woher ihre Unterschiedenheit rühren soll. Selbst wenn sie, wie Leibnitz will, beschränkt wären, so könnte doch jede nur sich selbst ihre Schranke setzen, und eine solche Schranke wäre einerseits zugleich keine Schranke, andrerseits wäre nicht zu begreifen, wie sie sich unterschiedlich beschränken könnten, da jede der andern an sich völlig gleich ist. Sie sollen durch den Grad der Klarheit und Deutlichkeit ihrer Vorstellungen unterschieden seyn; aber was könnte eine Monade veranlassen, unklare, verworrene Vorstellungen zu erzeugen, was könnte sie hindern, lauter evidente Vorstellungen zu produciren, und warum sollte die eine klare, die andre unklare Vorstellungen, die eine bloße Vorstellungen, die andre dagegen auch Empfindungen, und eine dritte Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn haben, da sie an sich einander völlig gleich, völlig spontan und selbständig thätig sind? Leibnitz bemerkt zwar wiederholentlich: ohne die Beschränkung, ohne die Verworrenheit der Vorstellungen, ohne das Princip der Passivität würde jede Monade Gott seyn, und ohne die innere Verschiedenheit der Monaden würde es keine Individuen geben. Aber daraus folgt nur, daß, so lange diese Verschiedenheit, diese Passivität, Verworrenheit, Beschränktheit nicht nachgewiesen ist, auch nur Eine Substanz (Gott) angenommen werden kann. — Die Monaden ferner sollen schlechthin immateriell und unräumlich seyn, es soll unter ihnen „weder Nähe noch Ferne geben;“ und doch sollen sie neben einander, ja gruppenweise sogar zusammen, in Verbindung mit einander, die eine als Herrin über die andere bestehen, und eben dadurch die Er-

scheinungen der Körperwelt veranlassen. Aber wie ist ein Nebeneinander, ein Zusammen schlechthin unräumlicher, selbstständiger, an sich in keiner Beziehung der Nähe und Ferne stehender Wesen möglich? wo ist die Thätigkeit oder Kraft, die sie zusammen bringt und hält? wie also können sie als zusammen, als „Aggregate" (Körper), zur Erscheinung kommen, da doch in Wahrheit nichts da ist, das in dieser Erscheinung erschiene? (Vergl. Grundprincip d. Philos. I, 70 ff.). — Man sieht, der Fehler liegt darin, daß Leibnitz, obwohl er gegen Spinozas per se esse und per se concipi polemisirt, doch selbst den Begriff der causa sui mit dem der Substanz verschmelzt und somit zwei Begriffe identificirt, die an sich keineswegs in Eins zusammenfallen. Das Absolute als die absolute Substanz ist allerdings insofern zugleich causa sui, als es absolute sich in sich unterscheidende Selbstthätigkeit ist, somit sich selbst als eine Mannichfaltigkeit von Momenten setzt und zugleich diese Momente in sich zur Einheit zusammenfaßt und zusammenhält. Aber es ist causa sui nicht weil es Substanz, sondern weil es absolut ist. Im Begriffe der Substanz liegt an sich nur, daß sie das Substirende sey, welches dem Daseyn, der Beschaffenheit, dem Innern und Aeußern ꝛc. eines Dinges zu Grunde liegt, und welches, wie gezeigt, zunächst die die mannichfaltigen Elemente (Momente) einende und zusamhaltende Thätigkeit ist. Unmittelbar ist es diese Thätigkeit, durch welche das Ding als Ding, als eine Einheit unterschiedlicher Momente und Bestimmtheiten, entsteht und besteht. Aber diese Thätigkeit braucht keineswegs absolute Selbstthätigkeit zu seyn, sie kann vielmehr sehr wohl von einer andern Thätigkeit gesetzt, bedingt und bestimmt seyn. (Jene dem Hydrogen und Oxygen eigenthümliche Thätigkeit, sich zu Wasser zu einigen, wodurch Wasser unmittelbar entsteht und besteht, braucht keineswegs ihre eigne Selbstbestimmung noch reine Selbstthätigkeit zu seyn.) Eben so wenig gehört es zum Begriffe der Substanz als Thätigkeit, daß ihr Thun im Vorstellen bestehe. Die Bestimmung der Leibnitzschen Monaden als vorstellender Selbstthätigkeiten involvirt vielmehr eine zweite ungehörige Vermischung zweier keineswegs identischer Begriffe. Nicht jede Substanz ist als solche sich in sich selbst und von Andrem unterscheidende Thätigkeit; nicht jedes substanzielle Ding ist ein psychisches, geistiges Wesen. Die Dinge sind vielmehr in Beziehung auf ihre Substanzialität (kategorisch)

dadurch unterschieden, daß ihre mannichfaltigen Momente und Elemente auf unterschiedliche Weise, zu chemischen oder organischen oder geistigen Einheiten, zusammengefaßt und zusammengehalten erscheinen. Alle Substanzen für vorstellende Selbstthätigkeiten erklären, heißt den Unterschied zwischen Natur und Geist leugnen. Die unvermeidliche Consequenz ist der einseitigste Idealismus und Spiritualismus. Endlich begeht auch Leibnitz den Fehler, daß er den logischen Begriff der Substanz nicht von dem reellen Seyn unterscheidet. Seine bloß formale Definition von Substanz ist ihm schlechthin dasselbe, was jede Substanz realiter ist; der logische Begriff hat nach ihm keine andre Bestimmung als das reelle Wesen der Sache selbst auszudrücken. Darum kann es dann consequenter Weise auch keine substanzielle Verschiedenheit unter den reellen Substanzen geben.

Bei Kant finden wir die gerade entgegengesetzte Ansicht. Ihm ist der allgemeine formale Begriff der Substanz nur Kategorie, nur ein Stammbegriff unsers Verstandes im oben angeführten Sinne des Worts; ob die Dinge an sich nur Einer und derselben Substanz oder unterschiedliche Substanzen seyen, ob bei ihnen überhaupt von Substanz und Modification (Accidenz) die Rede seyn könne, wissen wir nicht, da wir überhaupt vom Dinge an sich nichts wissen. Aber an den Dingen als Erscheinungen (in ihrem Seyn für uns) müssen wir nach der Natur unsers Verstandes Substanz und Modification unterscheiden. Denn wir könnten ohne diese Unterscheidung kein kategorisches Urtheil fällen und somit überhaupt nicht urtheilen, da die Subjekte der kategorischen Urtheile stets Substanzen bezeichnen (wenn auch zuweilen bloß logische Substanzen, d. h. solche, die eigentlich Accidenzen sind, aber durch Abstraktion als Substanzen gedacht werden, z. B. die Brennbarkeit hat Grade 2c.). Aus den kategorischen Urtheilen ergiebt sich demgemäß nach Kant auch der allgemeine Begriff der Substanz als der ihnen zu Grunde liegende, unserm Verstande eingeborene (apriorische) Stammbegriff, durch den sie allein möglich sind. Danach verstehen wir unter Substanz das Daseyn eines Gegenstandes, sofern es für uns die Nothwendigkeit involvirt, daß ihm ein Subjekt zu Grunde liegt, welches selbst kein Prädicat von irgend einem Dinge seyn kann, sondern für sich besteht (subsistirt), und welches als Substrat des Wechsels der Bestimmungen (Accidenzen) des Dinges

immer dasselbe bleibt. Die Subsistenz ist demnach das Daseyn der Substanz, die Inhärenz das Daseyn der Accidenzen, das Accidenz selbst aber nur die Art, wie die Substanz existirt. — Man sieht, Kant adoptirt im Wesentlichen den Begriff der Substanz, wie er im gemeinen Bewußtsein sich findet, und verbindet damit nur die Aristotelische Bestimmung der *οὐσία πρώτη*, daß sie niemals Prädicat im Urtheil seyn könne. Er verfällt aber auch dem schon gerügten Mangel dieses Begriffs. Ihm wie dem gemeinen Bewußtseyn ist die Substanz keine Thätigkeit, keine Kraft, sondern ein bloßes, ruhendes Seyn. Er polemisirt ausdrücklich gegen die Behauptung, Kräfte seyen Substanzen oder die Substanz sey eine Kraft. Dieser Satz soll angeblich allen ontologischen Begriffen widerstreiten und für die Metaphysik sehr nachtheilig seyn, indem der Spinozismus seine unmittelbare Consequenz sey (— eine Consequenz, die sich indeß offenbar nur ergiebt, wenn man den Fehler begeht, Thätigkeit, Kraft, ohne weiteres mit absoluter Selbstthätigkeit, causa sui, zu identificiren). Gleichwohl kann er selbst nicht umhin, die Substanz als Kraft zu fassen; sie soll nur keine Kraft seyn, sondern eine Kraft haben. Die Substanz nämlich sey unmittelbar nur das, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzen enthalte; sie habe aber zugleich eine Kraft, sofern sie zugleich den Grund der Möglichkeit der Accidenzen enthalte und letztere durch sie wirklich werden. Allein dieser Unterschied ist offenbar eine Spitzfindigkeit. Denn so gewiß die Möglichkeit der Accidenzen die Voraussetzung ihrer Wirklichkeit ist und die Accidenzen durch die Substanz als Kraft wirklich werden, so gewiß ist die Substanz als Kraft der Grund der Wirklichkeit der Accidenzen, d. h. die Substanz ist im Grunde nur als Kraft Substanz. —

Andrerseits geht indeß Kant zugleich über den Substanzbegriff des gemeinen Bewußtseyns hinaus. Denn die reelle Substanz, d. h. dasjenige was wir an den erscheinenden Dingen als Substanz fassen und demgemäß als ein existirendes reelles und nicht bloß von uns gedachtes (logisches) Subjekt von Prädicaten betrachten, ist ihm etwas schlechthin Beständiges, Dauerndes, in der Zeit Beharrliches. Das s. g. „Schema" der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, das Reale, welches, wie die Zeit selbst unwandelbar und bleibend ist, so in der Zeit beständig fortdauert, immer gewesen ist und seyn wird.

Damit wird ihm die Substanz zur Materie, die zwar angeblich Theile haben soll, welche den einzelnen Dingen substanziell zu Grunde liegen, so daß es doch eine Vielheit von Substanzen gebe, die aber in Wahrheit nur Eine, unwandelbar sich gleich bleibende seyn kann. Denn jede Theilung ist Unterscheidung oder setzt Unterscheidung voraus. Nun kann aber die Materie nicht sich in sich selbst unterscheidende Thätigkeit seyn, — denn damit würde sie aufhören Materie zu seyn, und zur geistigen Substanz werden; — eben so wenig kann sie von einem Andern unterschieden (getheilt) werden, — denn daraus würde folgen, daß die Theile nicht immer gewesen, also keine Substanzen wären. Jedenfalls können die Theile zum Ganzen der Materie nur wie die Accidenzen zu ihrer Substanz sich verhalten. Denn die Theile bestehen nicht für sich, sondern nur im Ganzen; sie sind nicht Subjekte, die von keinem Andern prädicirt werden können, sondern werden vielmehr nothwendig vom Ganzen prädicirt; sie bleiben nicht nothwendig und unwandelbar dieselben, sondern können wechseln und sich ändern, ohne daß darum das Ganze aufhört, Ganzes zu seyn. Folglich kann nach Kant's eigner Begriffsbestimmung nicht den Theilen, sondern nur dem Ganzen der Materie der Name der Substanz zukommen; die angeblichen Theile können nur für ihre Accidenzen erklärt werden. Giebt es aber sonach nur Eine Substanz, so müssen auch alle erscheinenden (existirenden) Dinge als deren Modificationen angesehen werden; und ist die Eine Substanz die Kraft, durch welche ihre Accidenzen wirklich werden, so ist sie das Absolute, das der erscheinenden Welt zu Grunde liegt. Kants Theorie führt zum Spinozismus zurück; wir wenigstens — abgesehen freilich davon, was die Dinge an sich seyn mögen — könnten keine andre Weltanschauung haben.

Kein Wunder daher, daß die neuere Speculation sich wiederum zum Substanzbegriffe Spinoza's hinwendete. Fichte in der zweiten Gestalt seines Systems, Schelling, Hegel stimmen darin überein, daß es nur Ein substanzielles Seyn — das Absolute — giebt. Fichte bleibt bei dem Begriffe der Substanz als bloßen Seyns stehen. Schelling kommt erst spät, in der Abhandlung über die Freiheit, von dieser Begriffsbestimmung los und hat den hier aufgestellten neuen Substanzbegriff, Gottes als des absoluten Wollens, nicht systematisch entwickelt.

So ist es nur Hegel, der sich wahrhaft über den Spinozismus erhebt. Sein ganzes System ruht auf dem Begriffe der Substanz. Diese aber ist ihm nicht bloßes Seyn, sondern sich in sich unterscheidende (dirimirende) und ihre Momente wiederum zur absoluten Identität aufhebende Thätigkeit, und damit angeblich absolute Subjektivität, absoluter Geist. Allein zuvörderst haben wir wiederholentlich dargethan, daß von Geist, von Selbstbewußtseyn und Ichheit nur da die Rede seyn kann, wo die sich in sich unterscheidende Thätigkeit zugleich von einem Andern, das sie nicht ist, sich unterscheidet. Wir müssen daher Hegels Anspruch, den Substanzbegriff zum Begriffe der absoluten Subjektivität, des absoluten Geistes erhoben zu haben, für unbegründet erklären. Wäre er aber begründet, so würden alle natürlichen Dinge entweder substanziell dasselbe, was der Geist, oder schlechthin unsubstanziell seyn: der Substanzbegriff wäre einseitig auf den Begriff des Geistes beschränkt. Aber daß nur der Geist und zwar nur der Eine absolute Geist Substanz sey, oder was dasselbe ist, daß der Substanz als solcher nothwendig das Prädicat der Absolutheit und Einheit zukomme, hat Hegel nirgend dargethan. Im Gegentheil: ist das Absolute nothwendig in jeder Beziehung, also auch als Substanz absolut, und können wir den Gedanken des Absoluten gar nicht haben, ohne es von einem Andern, nicht-Absoluten zu unterscheiden, so können wir das Absolute auch nicht als Substanz denken, ohne es als absolute Substanz von andern Substanzen zu unterscheiden. Umgekehrt können wir den Gedanken der Substanz (als eines reell Seyenden) gar nicht haben, ohne sie als die Substanz von irgend Etwas, von irgend einem Dinge, dessen Modificationen sie zu Grunde liegt, zu fassen. Gäbe es freilich nur Ein Ding (Wesen), das Absolute, so gäbe es natürlich auch nur Eine Substanz. Aber ein einziges alleiniges Ding, Ein Wesen im strengen Sinne des Worts, ist schlechthin undenkbar; wir können vielmehr schlechthin kein Ding denken, ohne es von andern Dingen zu unterscheiden; folglich können wir auch nicht Eine Substanz denken, sondern müssen sie von andern Substanzen unterscheiden, also mehrere Substanzen denken d. h. es kann nicht bloß Eine Substanz geben, und eben so wenig kann Substanz und Absolutheit in Eins zusammenfallen. Nur der allgemeine formale, logische Begriff der Substanz ist Einer

und derselbige. Aber er ist nichts an und für sich Reelles, sondern nur das in allen den mannichfaltigen reellen Substanzen Eine und Identische, das allgemeine Worin ihrer Unterschiedenheit und resp. Gleichheit, welches allen gleichermaßen zukommen muß, weil sie eben darin alle von einander, zugleich aber auch von Allem, was bloße Modification, Accidenz, Erscheinung ist, unterschieden sind. Dieß verkennt Hegel. Es ist gerade das πρῶτον ψεῦδος seiner Philosophie, den formalen logischen Begriff zu hypostasiren und für die allein wahre, absolute Realität auszugeben, — ein Mißverständniß der logischen Natur des Begriffs wie des Wesens der Logik selbst, in das zwar auch Andre vor ihm gefallen sind, das aber noch nie mit solcher Energie, Gedankenschärfe und dialektischer Gewandtheit wie von Hegel zu einem vollständigen philosophischen System ausgebreitet worden ist.

Was endlich Herbart betrifft, so stellt er wiederum den gerade entgegengesetzten Begriff der Substanz in die Mitte seines Systems. Seine Lehre von dem wahrhaft Realen schließt sich an die Leibnitzsche Monadologie an; nur bedient er sich nicht des Ausdrucks Monade oder Substanz, sondern nennt das, was Leibnitz darunter versteht, das Seyende oder Reale. Dieses ist ihm begrifflich dasjenige, das wir denken müssen als das der gegebenen Erscheinung zu Grunde Liegende (weil, wenn nichts ist, auch nichts scheinen kann), also der Gedanke desjenigen, das wir unmittelbar setzen müssen und dessen Setzung sich als eine solche erweist, die weder aufgehoben noch, einmal gesetzt, zurückgenommen werden kann. Damit soll indeß nicht dasjenige, was da scheint als ein Solches, wie es scheint, für real erklärt seyn. Das Was des Seyenden, die Qualität, ist vielmehr unbekannt; nur daß es ist, wissen wir oder müssen wir denken. Unser Begriff des Seyenden besteht also aus Bekanntem und Unbekanntem, dem Seyn und der Qualität. Allein, fährt Herbart fort, das Bekannte, der Begriff des Seyns als jener absoluten, unaufhebbaren und unwiderruflichen Setzung, fordert, daß das Seyende ohne alle Negation und Relation, also seine Qualität als eine gänzlich positive, mithin als schlechthin einfach gedacht werde. Denn eine Negation setzen, heißt soviel als ein Gesetztes aufheben: ein ganz negatives Ding kann mithin nicht seyn. Es heißt aber auch noch ferner, das Gesetzte relativ bestimmen: denn non A lasse sich

nicht denken ohne A vorauszusetzen; non A leide mithin ebenfalls keine absolute Position. Letztere schließe mithin alle Negation und Relation schlechthin aus; eben damit aber auch alle Mannichfaltigkeit oder Mehrfachheit im Seyenden und dessen Qualität. Denn gesetzt, letztere sey mehrfach, so enthielte sie zum mindesten zwei Bestimmungen, A und B; und zugleich wäre vorausgesetzt, daß diese zwei sich schlechterdings nicht auf Eine (welche sonst die wahre Qualität seyn würde) zurückführen ließen. Demnach aber wäre A ungenügend ohne B und B ungenügend ohne A: der doppelte Fehler der Relation und Negation liege mithin am Tage. Aus demselben Grunde ist nach Herbart die Qualität des wahrhaft Realen allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich. Denn wäre die Qualität desselben (das Was) ein Quantum, so ließen sich Theile darin unterscheiden; Theile aber seyen relativ; folglich könne sie keine Theile haben, da die absolute Setzung alle Relation ausschließe. Aber damit sey keineswegs ausgeschlossen, daß es nicht vieles Seyende geben könne. Ob und wie Vieles sey, bleibe vielmehr durch den Begriff des Seyns ganz unbestimmt. Nur im Seyenden könne es keine Vielheit geben; aber Vielheit im Seyenden sey nicht Vielheit des Seyenden: jene sey verboten, diese erlaubt. Es könne also viele Seyende geben, jedes mit seiner besondern, von andern unterschiedenen einfachen Qualität; und wir müssen annehmen, daß es viele Seyende giebt, weil die Menge des Scheinenden (der erscheinenden Dinge) eine gleiche Menge Antriebe, Etwas, das da scheint, zu setzen hervorrufe.

Nach Herbart giebt es also eine unendliche Vielheit von Seyenden, jedes als ein schlechthin einfaches Quale von allen andern unterschieden; darin stimmt er mit Leibnitz überein. Aber er leugnet, daß das Reale sich äußern könne, denn damit wäre es außer sich gesetzt; eben so wenig könne es sich in der Erscheinung offenbaren, denn damit würde es eine ihm fremde Gestalt annehmen; das Reale könne also auch nicht irgend ein vom Seyn verschiedenes Geschehen hervorbringen, denn damit würde es von sich selbst abweichen. In allen diesen so viel gebrauchten Ausdrücken liege ein Widerspruch, der im Seyenden nicht liegen könne. Herbart leugnet also, daß das wahrhaft Reale Thätigkeit sey; er leugnet überhaupt, daß es realiter ein Geschehen, Thun und Leiden, Veränderung, Ursache und Wirkung gebe.

Selbst die s. g. „Selbsterhaltungen," die er wohl dem Realen und namentlich der Seele (als die Vorstellungen derselben) zuschreibt, sind kein wirkliches Geschehen, das im Gebiete der Seyenden vorginge, — wo vielmehr „schlechthin nichts geschieht," — sondern bezeichnen nur dasjenige Geschehen, das wir um der Erscheinung willen als wirklich ansehen müssen; sie sind eine s. g. „zufällige Ansicht," zu der uns die Erscheinung nöthigt, um den Widerspruch, der in ihr liegt, zu lösen. In der Erscheinung nämlich, um deretwillen wir allein auch ein real Seyendes setzen mußten, finden wir allerdings ein Geschehen, eine Veränderung, Thun und Leiden, Ursache und Wirkung; oder was dasselbe ist, gegeben ist uns der Begriff der Veränderung und damit der Ursache und Wirkung. Aber dieser Begriff enthält einen Widerspruch, der einerseits in dem real Seyenden nicht liegen kann, und den andrerseits auch unser Denken, wenn er ihm durch Reflexion zum Bewußtseyn gekommen, nicht ertragen kann, sondern wegzuschaffen suchen muß. Dieses Amt hat nach Herbart die Philosophie, insbesondere die Metaphysik, die nur dadurch entsteht, daß das Denken der Widersprüche in den gegebenen Begriffen inne wird und sich zur „Wegschaffung" derselben gedrungen fühlt. So wird der gegebene Begriff der Veränderung zu einem Probleme, das die Philosophie zu lösen hat; eben so der Begriff der Inhärenz oder des Einen Dinges mit mehreren Merkmalen.

Bei der Lösung dieser Probleme kommt Herbart erst auf den Begriff der Substanz. Er entsteht ihm einerseits dadurch, daß das Denken sich des Widerspruchs bewußt wird, den die Vorstellung des Einen Dinges mit vielen Merkmalen enthält: damit nämlich werde das Ding, das als Eines ohne Widerspruch die vielen Merkmale weder haben noch aus ihnen bestehen könne, als dasjenige Unbekannte gefaßt, welches dergestalt gesetzt werde, daß seine Setzung die Stelle aller der absoluten Positionen vertrete, die ursprünglich den einzelnen empfundenen Merkmalen zukamen. Andrerseits führe der Widerspruch, der im gegebenen Begriffe der Veränderung des Einen Dinges liege, zu der weiteren Annahme, daß die Substanz das unbekannte Eine sey, welches im Wechsel der Merkmale (der erscheinenden Accidenzen) sich unwandelbar gleich bleibe. Aber beide Bestimmungen, sowohl die Einheit der Substanz mit ihren vielen disparaten Accidenzen wie die Unwandelbarkeit der Substanz im Wechsel ihrer

Accidenzen, enthalten nach Herbart noch immer Widersprüche, welche erst die Metaphysik zu lösen hat.

Sonach ist nach Herbart der Begriff der Substanz keineswegs identisch mit dem des reell Seyenden. Das Reale ist ihm vielmehr nicht Substanz: denn es hat weder mannichfaltige Accidenzen (Merkmale), da es ein schlechthin einfaches Quale ist, noch bleibt es im Wechsel der Erscheinung sich gleich, da es überhaupt nicht erscheint. Was er mit dem Ausdrucke Substanz bezeichnet, ist vielmehr ein bloßer Begriff, eine Vorstellung, die auf die angegebene Weise, mittelbar veranlaßt durch die Erscheinung, in unserm Denken entsteht. Nichtsdestoweniger leuchtet von selbst ein, daß Herbarts Substanzbegriff in unmittelbarer Beziehung zu seinem Begriffe des Realen steht. Denn die Erscheinung oder der mannichfaltige Schein nöthigt uns ja allein, ein Seyendes, das da scheint, in Gedanken zu setzen, und diese unaufhebbare, unwiderrufliche Setzung ist der Begriff des real Seyenden. Dieselbe Erscheinung, der gegebene Begriff des Dinges mit vielen Merkmalen, nöthigt uns nun aber, das Ding als Substanz zu fassen. Mithin muß man fragen, warum nicht auch die Substanz auf den Namen der Realität Anspruch haben soll. Weil, erwidert Herbart, der Substanzbegriff noch einen Widerspruch enthält, der im real Seyenden unmöglich liegen kann. Allein in dieser Behauptung tritt nur der erste von den vielen Widersprüchen hervor, in die Herbart überall sich verwickelt. Zunächst hat er nirgend dargethan, warum im real Seyenden schlechterdings kein Widerspruch soll liegen können, da er doch in unserm Denken, so lange es nicht reflektirt, liegt und fortbesteht. Denn daß das real Seyende als ein schechthin einfaches Quale gefaßt werden müsse, — womit allerdings der Widerspruch ausgeschlossen wäre, — hat er in Wahrheit nicht bewiesen, vielmehr nur durch eine Verwechselung der Begriffe, durch eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, den Schein eines Beweises erschlichen. Denn die absolute, unaufhebbare und unwiderrufliche Position, das alleinige Kriterium des real Seyenden, ist nach Herbart selbst nur der Akt unsers Denkens, durch den wir, von der Erscheinung genöthigt, ein Etwas setzen, das da scheint. Dieß so gesetzte Etwas ist uns das real Seyende. Die Qualität desselben ist nach Herbart selbst unbekannt, es besteht aus Bekanntem und Unbekanntem, Seyn und

Qualität. Folglich sind Seyn und Qualität nicht schlechthin identisch. Dann aber kann auch aus dem Seyn nichts für die Qualität gefolgert werden. Ob die Qualität des durch absolute Position gesetzten Etwas als einfach oder mehrfach zu denken sey, kann daraus, daß ich das Etwas nur überhaupt setzen muß und seine Setzung nicht aufheben und zurücknehmen kann, auf keine Weise entschieden werden. Wenn Herbart behauptet: non A vertrage keine absolute Setzung, weil es sich nicht denken lasse, ohne A vorauszusetzen, folglich schließe die absolute Position alle Negation und Relation aus, so beruht diese Deduction auf einer augenfälligen Begriffsverwechselung. Die absolute Setzung ist ja keineswegs Setzung eines Absoluten; sie will vielmehr nur sagen, daß Etwas schlechthin, unaufhebbar und unwiderruflich von unserm Denken gesetzt werden müsse. Fände sich also letzteres um des Scheins willen genöthigt, ein Etwas absolut zu setzen, das zu einem Andern in Beziehung stehe, ein Andres voraussetze, an sich oder durch Andres beschränkt wäre, so müßte es auch ein solches Etwas als real seyend fassen. Wir empfinden den Unterschied der Dinge: wir empfinden den Schmerz der blendenden Sonne, das Wohlgefühl des sanften Mondenlichts; folglich müssen wir nach Herbart selbst, um der Empfindung d. h. der Erscheinung willen auch ein Etwas setzen, das da scheint, d. h. das an sich unterschieden ist. Ohnehin ist eine „Vielheit" der Seyenden ohne deren Unterschiedenheit schlechthin undenkbar. Jeder Unterschied aber involvirt eine Relation und Negation; folglich kann das real Seyende nicht schlechthin positiv, ohne alle Negation und Relation seyn. Diesen Einwand weist Herbart mit der Bemerkung zurück, daß die negative Bezüglichkeit nur für unser zusammenfassendes, vergleichendes Denken existire, nicht das Seyende selbst betreffe. Nun ist es zwar richtig, daß wir uns des Unterschieds der Dinge (der Empfindungen — Perceptionen) nur bewußt werden mittelst unserer nach-unterscheidenden, vergleichenden, zusammenfassenden Denkthätigkeit. Aber daraus folgt nicht, daß wir den Unterschied nicht unmittelbar empfinden; im Gegentheil unsere Empfindungen (Sinnenreizungen) sind unterschieden und wir empfinden ihren Unterschied unmittelbar im Gefühle des Schmerzes und der Lust. Außerdem ist ja das real Seyende nur das Etwas, das wir um des Scheins willen absolut setzen,

als seyend denken müssen. Nun können wir es aber nicht als Vieles seyend denken, ohne es als unterschieden seyend zu denken. Folglich fällt der Unterschied nicht bloß in unser vergleichendes und zusammenfassendes Denken, sondern betrifft das Seyende selbst.

Allein durch Herbarts ganze Theorie geht der seltsame Widerspruch hindurch, daß das Seyende, obwohl es doch nur ein von unserm Denken absolut Gesetztes seyn soll, doch fortwährend unserm Denken bestimmt entgegengesetzt wird. Dazu kommt der zweite durchgängige Widerspruch, daß unser Denken in den gegebenen Begriffen des gemeinen Bewußtseyns überall Widersprüche enthält, und doch seiner Natur nach dieselben nicht soll ertragen können, sondern nachdem es sich ihrer durch die Reflexion bewußt geworden, zu ihrer Wegschaffung sich gedrungen fühlen soll. Ist denn das gemeine, unreflektirte, unphilosophische Denken kein Denken oder ein unnatürliches Denken? Noch seltsamer endlich ist es, daß das reflektirende, philosophische Denken bei der Wegschaffung der Widersprüche, bei der Lösung der Probleme der Inhärenz, der Veränderung rc. selbst wieder in eine Menge von Widersprüchen verfällt, *) — ja daß Herbart selbst erklärt: es gebe Begriffe, Hülfsbegriffe, deren das philosophische Denken zur Wegschaffung jener Widersprüche bedürfe, die nicht nur selbst widersprechend seyen, sondern auch mit ihren Widersprüchen behaftet bleiben müßten; hier schade der Widerspruch nichts, da diese Begriffe nicht real seyen, sondern nur zu Durchgängen für das Denken dienen. Danach also kann auch das reflektirende philosophische Denken den Widerspruch sehr wohl ertragen, und es ist schlechterdings nicht einzusehen, warum es sich gedrungen fühlen soll, gerade nur aus den „gegebenen" Begriffen die Widersprüche wegzuschaffen. —

Wie sonach die behauptete schlechthin einfache Qualität des real Seyenden überall zu Widersprüchen führt, eben so setzt die angebliche Unthätigkeit desselben, die Ausschließung alles Geschehens vom Gebiete des realen Seyns, die Theorie mit sich selbst in unlösbaren Zwiespalt. Herbart giebt zunächst selbst zu, daß das Problem der Veränderung durch seine Methode „der Be-

*) Ich glaube dieß zur Evidenz dargethan zu haben. S. Grundprinc. d. Phil. I, 501 ff.

ziehungen und zufälligen Ansichten" sich nicht lösen lasse, wenn man nicht annehme, daß etwas geschehe, das weder in Einem realen Wesen noch in der bloßen Vielheit derselben, sondern in ihrem Zusammen seinen Grund habe. Obwohl nun die realen Wesen schlechthin einfach, von unterschiedener Qualität, realiter ohne alle Beziehung zu einander, also an sich nicht zusammen sind, so sollen sie doch fähig seyn, „angesehen" zu werden als entsprechend dieser oder jener Zusammensetzung. Allein da im Gebiete der realen Wesen „schlechthin nichts geschieht," so kann auch in einer solchen angenommenen Zusammensetzung derselben unmöglich etwas geschehen. Herbart ruft daher wiederum die zufälligen Ansichten zu Hülfe. „Fassen wir zwei Wesen A und B zusammen, so ergeben ihre einfachen Qualitäten eine bloße Summe, nichts weiter. Aber ihre zufälligen Ansichten lassen sich als solche betrachten, die in einander greifen. Es sey $A = \alpha + \beta + \gamma$, und $B = m + n - \gamma$; so sind beide zusammen $= \alpha + \beta + m + n$. Denn $+\gamma$ und $-\gamma$ heben sich gegenseitig auf. Es wäre also durch ihr Zusammen eine Veränderung gegeben, die vorher in ihrer Vereinzelung nicht vorhanden war." Aber die zufällige Ansicht nimmt hier etwas an, was sie nach Herbart selbst schlechterdings nicht annehmen darf und kann. Denn da A seinem Begriffe nach schlechthin einfach ist, so widerspricht ihm offenbar die zufällige Ansicht, die es $= \alpha + \beta + \gamma$ setzt. Die zufällige Ansicht soll aber nach Herbart selbst nur eine „Transformation" des Begriffs seyn: sie soll den Gegenstand „zwar anders als durch seinen ursprünglichen allgemeinen Begriff, immer aber der Wahrheit gemäß, mithin auf eine Weise, die dem Begriffe gleich gelte, in treuer Uebersetzung aber in einem andern Ausdrucke vorstellen." Mithin darf sie dem Begriffe des Gegenstandes nie widersprechen, womit sie offenbar nicht der Wahrheit gemäß, sondern wider die Wahrheit wäre. Eben so steht die zufällige Ansicht, A und B seyen in den Bestimmungen $+\gamma$ und $-\gamma$ entgegengesetzter Qualität, im entschiedenen Widerspruch gegen den Begriff der Einheit der Substanz oder des Dinges, wie sie die Probleme der Veränderung und der Inhärenz fordern. Und endlich ist die zufällige Ansicht, welche Qualitäten wie bloße Quantitäten sich entgegengesetzt seyn und einander aufheben läßt, wiederum ein Widerspruch gegen Herbarts eigne Begriffsbestimmung der Qualität, die nach ihm

schlechthin constant, immer dieselbe, sich nicht einmal mit andern mischen oder vermitteln, geschweige denn aufgehoben werden kann.

Diesen letzteren Einwand giebt Herbart selbst zu. Er räumt ein: damit, daß die realen Wesen als qualitativ entgegengesetzt und als zusammen seyend angesehen würden, sey noch nichts gewonnen. Denn ihr Entgegengesetztes hebe sich in der That nicht auf: „sie bestehen vielmehr in der Lage, in der sie sich befinden, wider einander, ihr Zustand ist Widerstand; — — Störung (Abänderung der Qualität des Einen Realen durch das andre) sollte erfolgen, aber Selbsterhaltung hebt die Störung auf dergestalt, daß sie gar nicht eintritt.“ „Das wirkliche Geschehen, fährt Herbart fort, „das nur nicht in das Gebiet des Seyenden zu setzen ist, wo schlechthin nichts geschieht, ist sonach nichts andres, als ein Bestehen wider eine Negation. Da nun die Negation in dem Verhältniß der Qualitäten zweier Wesen liegt, so geschieht stets zweierlei zugleich: A erhält sich als A, und B als B. Jede von diesen Selbsterhaltungen denken wir durch doppelte Negation, die unstreitig der Affirmation gleich gilt. Diese doppelte Negation ist aber unendlich vieler Unterschiede fähig“ 2c. — Zunächst ist hier wiederum der Begriff „Widerstand“ offenbar nur durch eine Begriffsverwechselung eingeschmuggelt. Denn bestehen-wider-einander und Einander-Widerstehen ist keineswegs dasselbe. Jenes ist ein Zustand der Ruhe, der Unthätigkeit, dieses dagegen setzt Bewegung oder Thätigkeit des Einen gegen das Andre voraus, welche zwar keine Wirkung hat — denn die Störung, die erfolgen sollte wird abgewiesen und erfolgt nicht, — welche aber doch immer ein Thun des Einen gegen ein Andres außer ihm, und somit eine Aeußerung involvirt. Gleichwohl soll jede Thätigkeit, jede Aeußerung dem Begriffe des real Seyenden entschieden widersprechen. Die zufällige Ansicht steht also wiederum im offenbaren Widerspruche mit dem Begriffe des Gegenstandes, den sie ansieht. Gesetzt aber auch, daß die realen Wesen als einander widerstehend, sich störend und selbsterhaltend, angesehen werden könnten, so geschieht ja, wenn die Störung nur erfolgen sollte, in der That aber nicht erfolgt, in Wahrheit schlechthin nichts, es bleibt vielmehr Alles bei'm Alten: es ist schlechthin unmöglich, daß aus einem solchen Zusammen der realen Wesen irgend

eine Veränderung hervorgehen oder als hervorgehend angesehen werden kann.

Zur völlig sinnlosen Begriffsverwirrung aber wird die ganze Ansicht, wenn wir bedenken, daß nach Herbart auch alle unsere Vorstellungen nur als Selbsterhaltungen der Seele anzusehen sind. Danach entsteht folgender Sachverhalt: Alle unsere Vorstellungen sind Selbsterhaltungen. Aber diese Selbsterhaltungen gehen nicht realiter, im Gebiete des real Seyenden, vor sich, und sind mithin selbst nicht realiter; vielmehr ist jenes Einanderwiderstehen der realen Wesen und somit die Mannichfaltigkeit der versuchten Störungen und erfolgenden Selbsterhaltungen, also der Vorstellungen, nur eine zufällige Ansicht, zu der wir durch die gegebenen Begriffe (der Veränderung 2c.) genöthigt werden. Folglich haben wir nicht realiter Vorstellungen, sondern sehen es nur so an, als hätten wir Vorstellungen. Allein diese Ansicht ist nicht nur selbst eine Vorstellung, sondern wird auch nur durch die gegebenen Begriffe veranlaßt. Diese sind ebenfalls Vorstellungen. Also müssen wir doch bereits Vorstellungen haben, bevor wir zu der zufälligen Ansicht, als hätten wir Vorstellungen, gelangen können, bevor also die Vorstellung, auf der eigentlich unsere Vorstellungen beruhen, sich bildet! —

In solche Confusion geräth nothwendig jede Theorie, welche dem Substanzbegriffe alle Realität abspricht und das real Seyende für ein schlechthin einfaches und positives Quale erklärt. Denn damit ist nicht nur alles menschliche Wissen und Erkennen aufgehoben, — nach Herbart wissen wir in der That schlechthin nichts von den Dingen, da überhaupt kein Ding, kein Seyendes mit mehreren Bestimmtheiten, keine Substanz mit mannichfaltigen Accidenzen, realiter existirt; was wir vom real Seyenden wissen ist nur, daß es ein schlechthin einfaches positives Quale sey, ein Wissen, das dem völligen Nichtwissen gleichkommt; — mit jener Theorie ist vielmehr auch die Grundthatsache des Bewußtseyns, die Mannichfaltigkeit unserer Vorstellungen, ja das Vorstellen selbst schlechthin unverträglich. Die Seele als ein schlechthin einfaches positives Quale kann realiter schlechthin keine Vorstellung haben, da sie entweder als schlechthin einfach mit ihrer Vorstellung identisch, also selbst bloße Vorstellung seyn müßte, oder als von ihrer Vorstellung und somit in sich unterschieden nicht schlechthin einfach seyn könnte. Dieses unhaltbare,

sich selbst widersprechende Resultat ist nun aber nur die Folge eines logischen Irrthums. Herbart begeht von Anfang an den Fehler, daß er den Unterschied mit dem Widerspruch, die Einheit mit der Identität identificirt, oder was dasselbe ist, daß er die Relativität des Unterschieds und der Einheit verkennt. Ihm stehen Einheit und Unterschiedenheit begrifflich schlechthin getrennt, einander widersprechend gegenüber. Nur darum ist ihm das Ding mit mehreren Merkmalen, die Substanz mit mehreren Accidenzen ein widersprechender Begriff. Aber diese Ansicht ist, wie gezeigt, logisch unhaltbar. Einheit und Unterschiedenheit stehen begrifflich (kategorisch) in Beziehung zu einander: nur in ihrer gegenseitigen Relativität, in der jede die andre fordert und zum immanenten Momente hat, sind sie, was sie sind. Trägt aber die Einheit die Unterschiedenheit in sich, so wird sie in ihrer Aeußerung auch als Unterschiedenheit sich äußern (erscheinen); dasselbe gilt von der Unterschiedenheit, welche die Einheit in sich trägt. Folglich ist die Substanz mit den mehreren Accidenzen so wenig ein Widerspruch, als die Mehrheit der Merkmale an dem Einen Dinge. Der Widerspruch entsteht erst, wenn ich von der Relativität der Einheit und Unterschiedenheit willkührlich abstrahire und so thue, als könnte ich die eine ohne die andre denken, wenn ich also willkührlich die eine der andern *negativ entgegensetze*, oder (wie Hegel) eben so willkührlich die *relative Einheit* beider als *Identität* fasse. Im ersten Falle schließt die Mannichfaltigkeit der Merkmale die Einheit des Dinges aus und das Ding kann *nicht* Eines seyn. Im zweiten Falle ist die Mannichfaltigkeit der Merkmale mit der Einheit des Dinges identisch und das Ding kann *nur* Eines seyn ohne Mannichfaltigkeit, weil nur Ein Identisches vorhanden ist.

*Anmerk.* 1. Daß auch das Absolute Substanz sey, braucht nach den vorstehenden Erörterungen nicht noch besonders dargethan zu werden. Eben so ist bereits bemerkt worden, worin es in Beziehung auf den Substanzbegriff (kategorisch) von allen andern Dingen sich unterscheidet. Sein Unterschied besteht darin, daß es als Substanz nothwendig *absolute* Substanz ist, d. h. Sebstthätigkeit, die schlechthin durch sich selbst in eine Mannichfaltigkeit von Momenten sich in sich unterscheidet und damit als Einheit mannichfaltiger Momente sich selbst setzt und zusammenhält. Dadurch unter-

scheidet sich das Absolute nicht nur von allen andern Wesen, sondern auch vom menschlichen Geiste, der zwar auch geistige Substanz, sich in sich und von Andrem unterscheidende Selbstthätigkeit ist, aber nur bedingter Weise, als hervorgehend aus Andrem, und im Zusammenwirken mit Andrem. —

Anmerk. 2. Das substanzielle Ding ist nicht mehr als bloßes Ding, sondern besser als Sache zu bezeichnen. Denn nur damit, daß es substanziell ist oder als substanziell betrachtet wird, ist es etwas, um das es sich handeln kann; und wo es sich um etwas handelt, da ist es immer das Substanzielle, auf das es ankommt, von dem alles Uebrige abhängt. Damit erhält zugleich der oben (§. 33.) berührte Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen seine nähere begriffliche Bestimmtheit. Wesentlich ist nur das Substanzielle, die Substanz des Dinges und dasjenige, was mit ihr als Thätigkeit nothwendig gesetzt ist; unwesentlich dagegen ist Alles was sich ändern kann, ohne daß seine Substanz und das Substanzielle an ihm sich ändert. Dieß ist das objektiv Wesentliche und resp. Unwesentliche. Was mir subjektiv als ein solches gelten mag, hängt natürlich von meiner Auffassung und Schätzung der Sache, von meinen Absichten und Interessen ab. Von diesem subjektiv Wesentlichen kann hier nicht die Rede seyn.

§. 38. Mit dem Begriffe der Substanz und der Modification ist zugleich der Begriff des Grundes und der Folge gegeben. Denn ist die Substanz die Thätigkeit, welche die Voraussetzung der Existenz des Dinges ist, aber in dieser Existenz als ihrer Modification, als ihrer That, aufgeht, mit ihr unmittelbar Eins und in ihr nur immanent ist, so ist sie eben damit in der Form des Grundes, als Grundthätigkeit wirksam, und ihre That, die Existenz des Dinges, ist ihre Folge. Jede Substanz ist mithin nothwendig Grund einer Folge, jede Modification und damit die Existenz jedes Dinges Folge eines Grundes. Aber keineswegs ist umgekehrt jeder Grund Substanz und jede Folge Modification. Denn Substanz ist nur diejenige Thätigkeit, welche die Elemente eines Dinges zur Einheit des Dinges selbst verbindet und zusammenhält, oder welche sich in sich unterscheidend sich selbst als eine Einheit mannichfaltiger Momente (als ein Ding) setzt und erhält. Grund dagegen ist jede beliebige Thätigkeit, welche in ihrer That so aufgeht, daß sie als unmittelbar mit ihr Eins und immanent in ihr erscheint, mag sie als Thätigkeit in ihr fortbestehen (wie die Substanz) oder in ihr enden.

Jede Thätigkeit, die in ihrer That nicht bloß aufgeht, sondern auch endet, ist mithin bloßer Grund einer Folge, unterschieden von der Substanz und ihrer Modification. Solcher Thätigkeiten muß es aber viele, unterschiedliche geben. Denn jedes Ding ist nicht bloß als Substanz, sondern nothwendig auch als Ding thätig. Dieß folgt unmittelbar daraus, daß jedes Ding That ist, der seine Substanz als Thätigkeit immanent zu Grunde liegt. Denn eben damit trägt es diese Thätigkeit in sich, und nur ihr gegenüber, in Beziehung auf sie, ist es That d. i. relative Unthätigkeit, an sich ist es Thätigkeit. Andrerseits liegt es im Begriffe der Thätigkeit bloß als solcher, unmittelbar in ihre That überzugehen. Ist also jedes Ding als solches thätig, so ist es eben damit nothwendig der Grund mannichfaltiger Folgen. Denn so gewiß es unterschiedliche Bestimmtheiten hat, so gewiß muß es auch unterschiedlich bestimmte Thätigkeit oder was dasselbe ist, in unterschiedlicher Bestimmtheit thätig, also Grund unterschiedlicher Folgen seyn. Demnach aber müssen die Dinge nothwendig an sich selbst wie von einander nach Grund und Folge unterschieden seyn und werden. Der allgemeine formale Begriff des Grundes und der Folge ist nothwendig ein allgemeiner Beziehungs- und Gesichtspunkt ihrer Unterschiedenheit und resp. Gleichheit, allgemeine Norm der unterscheidenden Thätigkeit, allgemeines Unterschiedskriterium und Prädicament der Dinge, — Kategorie.

Wir haben zunächst den aufgestellten Begriff gegenüber dem Sprachgebrauch zu rechtfertigen. Das gemeine Bewußtseyn unterscheidet zwar nicht immer genau zwischen Grund und Ursache, es verwechselt oft genug beide Ausdrücke, — was sich einfach daraus erklärt, daß beide Begriffe, wie sich zeigen wird, sehr nahe verwandt sind, und es im einzelnen Falle oft sehr zweifelhaft erscheint, ob etwas Grund oder Ursache sey. Dennoch glauben wir, daß im Allgemeinen auch der Sprachgebrauch genügende Data zur Unterscheidung und näheren Bestimmung beider an die Hand giebt. Wir sagen: ich hatte mehrere Gründe zu dieser Handlung, oder: diese Behauptung hat ihren guten Grund, oder: der Grund der Strafgesetze ist die Verhütung der Verbrechen, der Grund des Düngens und Pflügens die Beförderung des Wachsthums der Pflanzen ꝛc. In diesen Fällen wird Niemand, der correkt zu

sprechen gewohnt ist, sich des Worts Ursache bedienen. Warum nicht? Offenbar weil es hier unzweifelhaft ist, daß die Thätigkeit, die als Grund bezeichnet wird, ihrer That nicht unterschiedlich gegenüber tritt oder gegenüber stehen bleibt, sondern so in ihr aufgeht, daß sie unmittelbar mit ihr Eins und nur immanent in ihr erscheint. Denn die Gründe meiner Handlung sind zunächst die Motive meines Entschlusses. Aber die Motive sind nur insofern Motive, als sie den Entschluß hervorgerufen haben, und der Entschluß ist der Akt meines Willens, durch welchen ich die Motive erst zu Motiven mache: folglich sind die Motive gar nicht Motive ohne den Entschluß, sie stehen ihm nicht unterschiedlich gegenüber, sondern sind — zwar nicht identisch, aber — unmittelbar Eins mit ihm, nur immanent in ihm. Der Entschluß ist dann der eigentliche unmittelbare Grund meiner Handlung; aber nachdem die Handlung vollführt ist, besteht er gar nicht mehr als Entschluß, sondern ist in die Handlung über, in ihr aufgegangen, nur das immanente Moment in ihr, durch das sie meine freie Handlung ist. Dasselbe gilt von den Motiven: nachdem die Handlung geschehen, sind sie nur noch immanent in ihr als dasjenige Moment, wonach sich der subjektive moralische Werth der Handlung bestimmt. Der Grund, warum ich irgend eine Behauptung ausspreche, ist zunächst nur der Zweck, meine Gedanken, meine Ueberzeugung mitzutheilen. Das Aussprechen ist das Mittel zu diesem Zwecke. Aber mit der Anwendung des Mittels, nachdem ich meine Ueberzeugung ausgesprochen habe, ist der Zweck erfüllt; er hört auf Zweck zu seyn, und steht dem Mittel, durch das er realisirt worden, nicht unterschiedlich gegenüber, sondern wird unmittelbar Eins mit ihm. Eben so hebt sich auch das Mittel als solches mit dem realisirten Zwecke auf; es ist nicht mehr Mittel, sondern mit dem Zwecke in der That oder Sache, in der er real geworden, zur Einheit zusammengegangen. Jene ist die Folge, in welcher Zweck und Mittel als Grund aufgehoben, nur immanent sind. Allein der Satz: diese Behauptung hat ihren guten Grund, will nicht bloß sagen, daß ich sie ausgesprochen, um meine Gedanken mitzutheilen, sondern daß ihr Inhalt, die Richtigkeit oder Wahrheit des Gesagten wohl begründet sey. Damit ist indeß wiederum nur gemeint, daß ich gute Gründe habe, von der Wahrheit des Gesagten überzeugt zu seyn. Ueberzeugung aber ist subjektive Ge-

wißheit, und diese besteht wie gezeigt, in dem unmittelbaren Bewußtseyn der Nothwendigkeit, etwas als seyend oder so und so seyend denken zu müssen. Grund der subjektiven Gewißheit ist mithin nur dasjenige, was diese Nothwendigkeit zum Bewußtseyn bringt. Ein solcher Grund aber kann nicht außerhalb des Bewußtseyns, ihm unterschiedlich gegenüber stehen; sonst könnte gar nicht von ihm die Rede seyn; ich muß ihn selbst im Bewußtseyn haben, wenn ich einer Sache gewiß seyn soll. Der Grund meiner Ueberzeugung ist mithin nothwendig in ihr immanent, unmittelbar Eins mit ihr. — In den beiden letzten der angeführten Beispiele ist der Grund wiederum ein Zweck; von ihnen gilt also das Obengesagte. Nur ist die Verhütung der Verbrechen ein perennirender Zweck, und deßhalb bleiben auch seine Mittel, die Strafgesetze, fortdauernd bestehen. Aber zugleich sind sie nur Mittel, sofern der Zweck durch sie erfüllt wird, d. h. sofern sie mit dem Zwecke selbst fortwährend in die Erfüllung desselben, die Folge, sich aufheben.

Wir sagen ferner: der Grund des Regnens ist die Ansammlung der Wasserdünste zu Wolken, ihr (dadurch und durch die größere Kälte der oberen Luftschichten bewirktes) Tropfbarwerden und die Schwere des Wassers, welche größer ist als die der Luft. Oder: der Grund des Falles der Körper ist ihre Schwere; der Grund des Krieges zwischen Deutschland und Dänemark war der Streit über die Rechte Schleswig-Holsteins ꝛc. In diesen Fällen dürfte das gemeine Bewußtseyn leicht den Ausdruck Ursache statt Grund wählen, weil es zweifelhaft scheinen kann, ob nicht hier das Begründende dem Begründeten unterschiedlich gegenüberstehen bleibt. Dennoch wäre es falsch, Ursache zu sagen. Denn bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß jene Umstände, die zusammen den Grund des Regnens bilden, unmittelbar zugleich in das Daseyn des Regens übergehen; nur soweit sie das thun, nur sofern und soweit die zusammengehäuften tropfbar gewordenen Wasserdünste sich in Regen auflösen und damit als Wolken verschwinden, sind sie der Grund des Regnens. Eben so ist die Schwere der Körper, die Anziehungskraft, welche die große Masse des Erdkörpers auf kleinere Körper ausübt und welche dieselben beständig zum Erdcentrum hintreibt, nicht etwas für sich, das dem Fallen der Körper unterschiedlich gegenüberstände, sondern sie ist unmittelbar Eins mit dem Fallen,

selbst gleichsam ein beständiges Fallen, indem auch da, wo (wegen der Widerstandskraft anderer Körper) äußerlich kein Fallen eintritt, doch die Körper fortwährend zum Mittelpunkte der Erde hingezogen werden. Eben so endlich ist der Streit über zuständige Rechte zwar an sich nicht Krieg, aber indem er der Grund des Krieges geworden, ist er selber in Krieg übergegangen, steht seiner Folge nicht mehr unterschiedlich gegenüber, sondern ist Eins mit ihr, nur immanent in ihr. — Dagegen können wir offenbar nicht sagen: der Bildhauer ist der Grund der Entstehung der Statue. Der Grund derselben ist vielmehr die Arbeit des Bildhauers, welche unmittelbar in das Daseyn der Statue übergeht und sich aufhebt. Wollen wir ausdrücken, daß der Bildhauer die Statue gemacht habe, so müssen wir sagen: der Bildhauer ist der Urheber d. i. die Ursache der Statue, diese sein Produkt, sein Machwerk, d. i. seine Wirkung. Denn der Bildhauer unterscheidet sich von seinem Thun und dessen Folge wie von seinem Entschlusse zu arbeiten und dem Zweck desselben; er bleibt mithin der Folge seiner Thätigkeit wie dieser selber unterschiedlich gegenüberstehen, und eben darum ist er nicht Grund, sondern Ursache oder Urheber.

Der Grund, obwohl sonach in der Folge aufgehend und mit ihr Eins, ist jedoch keineswegs identisch mit ihr. Grund und Folge sind und bleiben vielmehr unterschieden wie Thätigkeit und That. Indem die Thätigkeit in That übergeht, wird sie nicht vernichtet, sondern nur an ihr selbst anders. Wenn sie nicht substanzieller Natur ist, so endet sie zwar in der That; aber letztere ist bloß ihr eignes Andersseyn, in welchem sie, nur in anderer Form, fortbesteht. (Auch die Arbeit des Bildhauers bleibt in der menschlichen Form, die er dem Steine gegeben, bestehen.) Die Thätigkeit wird in diesem Falle zwar zur That und ist nichts außer der That; aber diese ist nicht dasselbe, was die Thätigkeit, sondern vielmehr ihr Andersseyn, also unterschieden von der Thätigkeit. Mit dem Uebergehen der Thätigkeit in That wird auch der Unterschied beider nicht vernichtet, sondern nur zum immanenten Momente der That: er ist nicht mehr ein Unterschied zwischen der Thätigkeit und der That, sondern ein In-sich-unterschiedenseyn der That. So lange nämlich die Thätigkeit noch nicht in That übergegangen, sondern bloß als Thätigkeit gedacht wird, ist sie nicht bloß un-

terschieden von der That sondern steht ihr begrifflich gegenüber. Nur dieses Gegenüber hebt sich auf, indem sie in That übergeht, d. h. der Unterschied, der vorher beide begrifflich sonderte und insofern ein äußerlicher war, wird mit dem Uebergange der Thätigkeit in That, zu einem inneren, und damit die That, in der er immanent ist, zu einer in sich unterschiedenen Einheit. Den Unterschied zwischen Grund und Folge mit Hegel zur Identität aufheben, ist wiederum eben so falsch, als ihn mit Herbart zum negativen Gegensatz (Widerspruch) zu verschärfen. Im ersten Falle giebt es in Wahrheit keinen Grund und keine Folge, das Wahrhaft-Seyende ist nur die angebliche Identität (das Eine Absolute), in der, wie Hegel sagt, ihr Unterschied zu Grunde gegangen. Im zweiten Falle ist das Uebergehen des Grundes in die Folge ein Widerspruch, den das Denken wegzuschaffen suchen muß; sie sind zwar gegebene Begriffe oder in solchen Begriffen enthalten, aber das Denken kann diese Begriffe nicht dulden und muß ihnen alle Realität absprechen. Schwindet uns aber die Realität von Grund und Folge, so schwinden uns die Dinge selbst und mit ihnen alle Realität.

In der That nämlich können wir die Dinge als solche nur denken, sofern wir jedes als Grund mannichfaltiger Folgen fassen. Denn sie wären nicht Dinge, sondern bloße selbstgemachte Vorstellungen unseres Denkens, wenn sie nicht realiter existirten; und wir könnten sie nicht als existirend denken, wenn sie nicht ihr von unserm Denken unabhängiges d. i. reelles Seyn uns kund gäben, also zur Erzeugung unserer Wahrnehmungen mitwirkten. Sie sind mithin nur Dinge für uns, sofern sie Thätigkeiten sind, und sie sind nur mannichfaltige Dinge, sofern sie mannichfaltig von einander unterschieden, also Thätigkeiten mit unterschiedlichen Bestimmtheiten sind. Als solche aber müssen sie auch in unterschiedlicher Bestimmtheit thätig seyn, und somit in unterschiedliche Thaten übergehen, also mannichfaltige Folgen haben. Sofern nun in diesem Uebergehen das Ding selbst in unterschiedliche bestimmte Thaten, und somit an sich selbst in bestimmtes Andersseyn übergeht, zugleich aber substanziell dasselbe Eine Ding bleibt, insofern verändert sich das Ding selbst, die Folge seiner Thätigkeit ist eine bloße Veränderung. Ist diese Thätigkeit zugleich ein Einwirken auf Andres oder ein Zusammenwirken mit Andrem, so ist die That nicht bloß eine Ver-

änderung des Dinges für sich, sondern zugleich Veränderung eines Andern. Geht dagegen mit der Thätigkeit seine Substanz als solche in Andersseyn über, so ist die Folge keine bloße Veränderung, sondern das Ding vergeht, es wird (entsteht) ein wesentlich anders Ding.

Dieses Uebergehen der Substanz in Andersseyn, in andre substanzielle Bestimmtheit, ist, wo es vorkommt, wiederum nur ein Uebergehen des Grundes in die Folge. Denn es ist an sich ebenfalls nur eine Veränderung, aber eine Veränderung der Substanz des Dinges. Diese wird damit nicht vernichtet, sondern erhält nur eine andre Bestimmtheit, wird eine andre Substanz. Indem die Pflanze vergeht, wird sie nicht substanziell nichts, sondern die bisherige, die geologischen Stoffe in vegetabilisch organischer Weise einende und zusammenhaltende Thätigkeit wird damit nur eine andre, die Elemente und Stoffe in chemischer oder mechanischer Weise einende Thätigkeit, d. h. die vegetabilische Substanz wird zur geologischen. Und giebt es eine generatio aequivoca im Pflanzen- oder Thierreiche, so kann sie nur gefaßt werden als das umgekehrte Uebergehen der geologischen Substanz in vegetabilische oder beider in animalische Substanz. Eben darum aber kann das Vergehen der Dinge nur da eintreten, wo die Elemente, welche substanziell zur Einheit des Dinges verbunden werden, der sie einenden Thätigkeit relativ selbständig gegenüberstehen und daher auch auf andre Weise, durch eine andre substanzielle Thätigkeit verbunden werden können. Es ist dagegen schlechthin undenkbar, wo die Substanz eine geistige, d. h. eine sich in sich unterscheidende, und damit sich selbst als eine Einheit unterschiedlicher Momente setzende Thätigkeit ist. Hier können die Momente weder von der Einheit sich trennen noch auf eine andre substanzielle Weise oder durch irgend eine andre substanzielle Thätigkeit verbunden werden, weil sie eben nur sind in und kraft der Einen sie unterscheidenden und damit setzenden Thätigkeit, weil sie also dieser gegenüber schlechterdings nicht für sich noch in andrer Verbindung, sondern nur in und mit dieser Thätigkeit existiren können. Die geistige Substanz kann mithin keine andre werden; die geistigen Wesen sind trotz aller Veränderung an und in ihnen, nothwendig unvergänglich.

Sofern nun aber sonach das Vergehen und Entstehen der

Dinge nur eine Veränderung ihrer Substanzen ist, und andrerseits der Grund des Daseyns und damit der Thätigkeit jedes Dinges wie aller Veränderung seiner selbst und andrer Dinge wiederum nur seine Substanz ist, so beruhen zuletzt alle Gründe und Folgen auf der Substanzialität der Dinge: von ihrer substanziellen Bestimmtheit hängt alles Entstehen und Vergehen, alle Veränderung ab. Von ihr hängt aber auch schlechthin alles Geschehen im ganzen Umkreise des Daseyns ab. Denn durch sie ist, wie wir sogleich sehen werden, nothwendig auch alle ursächliche Wirksamkeit der Dinge auf und gegen einander bestimmt und bedingt.

Anmerk. Daß auch das Absolute als absolute geistige Substanz Grund seines Daseyns, Grund seines Innern und Aeußern, seiner Ganzheit und Theilheit 2c., Grund aller seiner Bestimmtheiten ist, indem es als absolute sich in sich unterscheidende Selbstthätigkeit sich selbst als Einheit mannichfaltiger Momente und damit als ein Wesen setzt und bestimmt, leuchtet von selbst ein. Eben so klar ist, daß es auch in seinem Daseyn als absolutes und damit bestimmtes, weil von allen andern Wesen unterschiedenes Wesen, absolute Thätigkeit bleibt. Zugleich aber unterscheidet es sich wiederum in Beziehung auf Grund und Folge von allen andern Dingen. Die weltlichen Wesen nämlich müssen sich ändern. Denn sie sind, wie gezeigt, ihrem Begriffe nach im Werden, im stufenweisen Uebergehen zur Geistigkeit, zur Einigung mit dem Absoluten begriffen. Sie sind außerdem durch einander bedingt und bestimmt, mithin als Thätigkeiten, wie sich zeigen wird, auf einander einwirkend und damit sich gegenseitig ändernd. Auch der menschliche Geist, obwohl er als unterscheidende Denkthätigkeit sich von seinen Gedanken unterscheidet und insofern nicht bloß Grund, sondern Ursache derselben, ja in Beziehung auf ihre äußerliche Realisirung (durch Handeln) relativ freie Ursache ist, ist doch ebenfalls der Veränderung unterworfen. Denn einerseits ist er nur gewordener, aus dem Werden fortwährend hervorgehender Geist und trägt mithin eine Thätigkeit in sich, die ohne seine Selbstunterscheidung und Selbstbestimmung, ohne sein Wissen (Bewußtseyn) und Wollen, in und an ihm selbst in Thaten übergeht. Andrerseits ist er nicht absolute Selbstthätigkeit, sondern (sogleich in seinen ersten Gedanken — Empfindungen, Perceptionen) von der Mitwirkung der andern Dinge bedingt und bestimmt; letztere wirken mithin auf ihn ein, und er wird nothwendig ein andrer, je nachdem diese Einwirkung ein andre ist.

Auf das Absolute dagegen können die weltlichen Wesen nicht ändernd einwirken. Denn sie sind als das, was sie sind, also auch in aller ihrer Thätigkeit vom Absoluten selbst gesetzt und bestimmt; folglich ist ihre Einwirkung auf das Absolute nur eine Selbstbestimmung und Selbstbestimmtheit des letzteren selbst, die es von Anfang an, in und mit der Schöpfung der weltlichen Dinge sich selber gegeben. Aber auch an sich selbst ändert sich das Absolute nicht. Denn als absoluter Grund und absolute Folge ist es absolute Selbstthätigkeit und absolute Selbstthat. Mithin wird es in seinem Uebergehen von Thätigkeit in That nicht ein andres als es war, sondern setzt damit nur sich selbst als That, als concrete, in sich unterschiedene Einheit seiner Selbstbestimmung und Selbstbestimmtheit. Oder was dasselbe ist, das Absolute ist in der Weise des Grundes nur thätig, sofern es absolute Substanz ist, es ist nur substanzielle Grundthätigkeit. Nachdem es durch letztere als das Eine absolute Wesen sich selbst gesetzt und bestimmt hat, ist es nicht mehr in der Weise des Grundes, sondern der Ursache thätig. Somit aber ist es zwar als Grund seines eignen Daseyns wie aller seiner Bestimmtheiten, keineswegs aber, als Grund des Daseyns der weltlichen Dinge, als Weltgrund zu fassen. Der Welt gegenüber ist es vielmehr, wie wir sogleich darthun werden, transeunte Ursache oder Urheber. Nur so viel ist richtig, daß es in dem Akte, in welchem es sich selbst in absolut freier Selbstthätigkeit als absolutes Wesen setzt und bestimmt, auch zugleich sich von dem Weltlichen unterscheidet und damit in gleich freier Selbstthätigkeit die Welt setzt, daß also sein absolutes Grundseyn seiner selbst zugleich sein Ursacheseyn der Welt ist. Aber es ist eine offenbare Begriffsverwechselung, diese beiden Bestimmungen, die allerdings Momente, aber unterschiedene Momente Eines Aktes sind, zu identificiren: sie sind und bleiben eben so nothwendig unterschieden als die Begriffe von Grund und Ursache selber.

§. 39. In der Erörterung des Begriffs von Grund und Folge haben wir zugleich den Begriff der Ursache und Wirkung angegeben: jener läßt sich nicht wohl mit völliger Bestimmtheit aufstellen, ohne ihn von diesem zu unterscheiden. Es kommt daher jetzt nur noch darauf an nachzuweisen, daß der allgemeine formale Begriff von Ursache und Wirkung ebenfalls eine Kategorie sey.

Ist nun Ursache begrifflich jede Thätigkeit, welche in ihrer That nicht schlechthin aufgeht, sondern ihr zugleich unterschiedlich gegenüber stehen bleibt, und ist Wirkung begrifflich jede That

einer solchen Thätigkeit, so leuchtet zunächst von selbst ein, daß jedes geistige Wesen, sofern es nicht bloße (produktive), sondern auch sich in sich unterscheidende Thätigkeit ist und insofern zwar in Thaten übergeht, aber zugleich von seinen Thaten sich unterscheidet, in der Form von Ursache und Wirkung thätig ist. Aber auch alle übrigen Wesen sind nothwendig in ursächlicher Weise thätig. Denn einerseits bleibt jedes Ding, indem es an sich selbst Grund mannichfaltiger Folgen ist und damit sich verändert, doch zugleich — so lange seine Substanz sich nicht ändert — substanziell das Eine und selbige Ding, und ist mithin in dieser Identität von der Gesammtheit seiner Veränderungen unterschieden. Dieser Unterschied ist zwar nur ein immanenter: die Veränderungen des Dinges sind zugleich sein eignes Anderswerden und Andersseyn, es ist mit ihnen unmittelbar Eins, — d. h. jedes Ding ist die in sich unterschiedene Einheit seiner substanziellen Identität und seiner accidentellen (die Substanz nicht betreffenden) Veränderungen. Aber als diese Einheit ist es nicht bloß Grund, sondern zugleich Ursache seiner Veränderungen, weil zugleich in seiner substanziellen Identität von ihnen unterschieden. Damit indeß ist es nur s. g. causa immanens oder, wie man besser sagen könnte, Grundursache. Denn es ist dasselbe Eine Ding, welches als Grund in seinen mannichfaltigen Thaten aufgeht, und welches zugleich als Substanz oder Sache von seinen Thaten unterschieden ist: es ist mithin zugleich Grund und Ursache. Die Begriffe der immanenten Ursache und des Grundes fallen mithin insoweit zusammen, als der Grund überall zur immanenten Ursache wird, wo ein substanzielles Ding selbst und nicht bloß seine Thätigkeit als Grund mannichfaltiger Folgen gefaßt wird.

Schon die immanente Ursache kann indeß zur transeunten werden, wo die That eines substanziellen Dinges von ihrer Thätigkeit, sey es durch diese selbst oder durch eine andre Thätigkeit, unterschieden und gesondert wird und damit ihrer Thätigkeit unterschiedlich, getrennt, gegenübertritt. Andrerseits ist nothwendig überall transeunte Ursächlichkeit, wo die Thätigkeit eines substanziellen Dinges nach außen, auf andre Dinge gerichtet ist, oder wo mehrere, unterschiedliche Thätigkeiten substanzieller Dinge zusammentreffen und so gemeinschaftlich eine That hervorbringen. Denn dieß Zusammentreffen

ist als solches selbst Thätigkeit, ein thätiges Zusammenseyn, weil zwei oder mehrere Thätigkeiten gar nicht anders als thätig zusammen seyn können. Wenn also auch jede derselben nur auf ihre eigene bestimmte That gerichtet, im Uebergehen zu dieser That begriffen seyn sollte, so muß doch aus ihrem Zusammentreffen eine besondre That hervorgehen. Diese aber ist nothwendig Wirkung, nicht bloße Folge. Denn sie ist nicht bloß überhaupt, nicht bloß immanent von der sie hervorbringenden Thätigkeit unterschieden, sondern tritt ihr als ein Andres, Besondres, Neues gegenüber, das nicht schon in ihr enthalten war. Dieß folgt unmittelbar daraus, daß zwei verschiedene Thätigkeiten zusammentreffen und die That hervorbringen. Denn demnach ist letztere als die Gesammtthat beider zwar nothwendig durch die Beschaffenheit beider bedingt und bestimmt, und wird daher auch diese Beschaffenheit einer jeden an sich tragen. Aber weil die Beschaffenheit einer jeden eine andre ist und weil nur aus ihrem Zusammentreffen die Wirkung hervorgeht, so wird letztere als bedingt durch die Verschiedenheit beider, auch nothwendig ein von beiden Verschiedenes, Neues seyn, das weder in jeder einzelnen noch in beiden zusammen ohne ihr Aufeinandertreffen enthalten war. Nun sind aber die Dinge, sofern sie einander begränzen, berühren und durch einander bedingt und bestimmt sind, nothwendig auch zusammen, auf und gegen einander thätig. Denn dieses Bestimmtseyn, sofern sie Thätigkeiten sind, involvirt nothwendig ein aktives gegenseitiges Bestimmtwerden. Daraus folgt, daß jedes Ding als mannichfaltig bestimmte Thätigkeit nicht bloß an sich selbst aus Thun in Thaten übergeht, sondern auch mit andern Dingen zusammen, auf und gegen andre Dinge, mannichfaltig thätig ist, daß also jedes Ding nicht nur Grund mannichfaltiger Folgen, nicht bloß immanente, sondern auch transeunte Ursache mannichfaltiger Wirkungen ist. Selbst schon als bloßer Grund seiner eignen Veränderungen ist jedes Ding durch die Thätigkeit der andern Dinge bedingt und bestimmt, und insofern jede Folge eine Wirkung.

Sind nun sonach alle Dinge nothwendig ursächlich thätig, und sind sie doch zugleich unterschiedlich bestimmte Dinge, so müssen sie auch nach ihrer ursächlichen Thätigkeit unterschieden seyn und werden, — der allgemeine formale Begriff von Ursache und Wirkung ist nothwendig eine Kategorie, ein allgemeiner

Gesichts- und Beziehungspunkt der Unterschiedenheit und resp. Gleichheit der Dinge, eine allgemeine Norm der unterscheidenden Thätigkeit, ein allgemeines Unterschiedskriterium und Prädicament der Dinge.

Daß unsere Bestimmung dieses Begriffs dem Sprachgebrauche im Allgemeinen entspricht, haben wir bereits im vorigen §. dargethan. Den Unterschied zwischen der causa immanens und transiens, der zugleich den Unterschied von Grund und Ursache mit betrifft, werden am besten ein Paar Beispiele erläutern und vor dem gemeinen Bewußtseyn rechtfertigen. Der Grund des Fließens des Wassers ist seine Flüssigkeit und Schwerkraft, die Bewegung des Fließens die bloße Folge, in welcher der Grund immanent aufgeht. Sofern dagegen das Wasser substanziell durch diese Bewegung nicht verändert wird, also in seiner substanziellen Identität von ihr unterschieden, und doch zugleich kraft seiner substanziellen Bestimmtheit der Grund dieser Bewegung ist, ist es die immanente Ursache des Fließens. Wenn aber endlich darauf gesehen wird, daß die Bewegung des Fließens zugleich durch die größere oder geringere Abschüssigkeit des Bodens (d. i. durch die geringere Widerstandskraft, die der abschüssigere Boden der Schwerkraft des Wassers entgegensetzt) bedingt und bestimmt wird, sind die Abschüssigkeit des Bodens und die Beschaffenheit des Wassers zusammen die transeunte Ursache der bestimmten Bewegung des Fließens. Denn diese bestimmte Bewegung mit ihrem bestimmten Grade der Geschwindigkeit ist weder im Wasser für sich noch in der Abschüssigkeit des Bodens für sich, sondern nur durch ihr Zusammenseyn gesetzt. Eben so ist die Thätigkeit, durch welche das Samenkorn zum Baume aufwächst, für sich der bloße Grund, der in seiner Folge, der Existenz des Baumes, immanent aufgeht. Sie ist auch der Grund der Zweige, Blätter, Blüthen, welche der Baum treibt. Wird sie aber als die bestimmte Substanz gefaßt, durch welche jede Pflanze und also auch dieser Baum bestimmte, von andern unterschiedene Pflanze ist und als solche sich erhält, so ist sie in ihrer sich gleichbleibenden Identität von den Veränderungen, durch welche das Samenkorn zum Baume wird, unterschieden, und doch zugleich der Grund derselben, d. h. sie ist die immanente Ursache der Umwandlung des Samenkorns zum Baume. Gleichermaßen ist der Baum, als substanzielles

Wesen, in seiner substanziellen Identität, unterschieden von seinen Veränderungen und insofern die immanente Ursache der Zweige, Blätter, Blüthen und Früchte, die er immer von neuem treibt, deren Wechsel und Aenderung aber seine Substanz nicht ändern. Dagegen wird er zur transeunten Ursache der Frucht, sobald letztere, sey es durch seine oder ihre oder irgend eine Thätigkeit, von ihm sich trennt: denn eben damit tritt sie nicht nur dem Baume, sondern auch der Thätigkeit, durch die sie entstanden, unterschiedlich gegenüber. Aber auch der Baum selber, sein Werden und Daseyn, ist die Wirkung einer transeunten Ursache, sobald darauf gesehen wird, daß das Wachsthum des Samenkorns und der daraus hervorgehende Baum nicht bloß durch die eigne substanzielle Thätigkeit, sondern zugleich durch andre mitwirkende Thätigkeiten, der Wärme, des Lichtes, der Luft, der Feuchtigkeit 2c., bedingt und bestimmt ist: sie bilden zusammen die transeunte Ursache der Existenz dieses bestimmten Baumes.

Derselbe Unterschied zwischen Grund, immanenter und transeunter Ursache zeigt sich am Denken (Geiste). Unser Denken ist zunächst bloßer Grund seiner Gedanken, sofern und resp. so lange letztere noch bloße Empfindungen sind. Denn die Empfindungen sind an sich bloße Affektionen (Modificationen) des producirenden Denkens, Thaten, in welchen es immanent aufgeht. Das Denken ist aber zugleich ursächliche Thätigkeit, sofern es seine Empfindungen (wenn auch anfänglich noch so unklar und unbestimmt) von sich selbst unterscheidet und ihnen damit innerlich gegenübertritt. So ist es indeß nur immanente Ursache. Denn als produktive Thätigkeit bleibt es immer Grund seiner Gedanken, und nur sofern es zugleich unterscheidende Thätigkeit ist und diese substanziell dieselbe bleibt, wenn sie auch andre und wieder andre Unterschiede setzt, tritt es zugleich in substanzieller Identität allen seinen unterschiedlich bestimmten, sich ändernden, wechselnden Gedanken immanent gegenüber. Zur transeunten Ursache wird es erst, sofern und indem es seinen Gedanken Objektivität beimißt. Denn damit unterscheidet es das in ihnen Gedachte, das Objektive, nicht nur von sich selbst als ein ihm Fremdes, nicht zu seinem Selbst Gehöriges, sondern auch von seinem Gedanken, dessen Gegenstand es ist, wie von seiner Thätigkeit, deren That es ist. Auch letzterer tritt das

gedachte Objektive eben damit, daß es vom Gedanken unterschieden wird, als ein Gesondertes, Besondres und somit als Wirkung gegenüber. Unser Denken wird aber auch dadurch zur transeunten Ursache, daß es seinen subjektiven, von ihm selbst frei gebildeten und bestimmten Gedanken durch Wollen und Handeln Objektivität und Realität verleiht. Wollen und Handeln sind seine zunächst auf seine Leiblichkeit und mittelst ihrer auf andre Dinge einwirkende Thätigkeit. Durch diese Thätigkeit verändert, eint und trennt unser Geist die reellen Dinge dergestalt, daß sie seinen Gedanken, Begehrungen, Interessen und Zwecken entsprechen, und dieselben in objektiver, reeller Abbildlichkeit darstellen. Zugleich aber bleibt nicht nur er selbst diesen reellen Abbildern seiner Gedanken unterschiedlich gegenüber stehen, sondern auch seine Thätigkeit des Wollens und Handelns tritt ihren Thaten unterschiedlich gegenüber, indem sie nach Vollendung jeder einzelnen sich von ihr ablöst und zu andern Thaten fortgeht. Mithin ist er nicht Grund, sondern transeunte Ursache (Urheber) seiner Handlungen und Werke.

Den Begriff der Ursache scharf und klar zu fassen, ist darum so schwierig, weil er mit den Begriffen des Grundes und der Substanz im engsten Zusammenhange steht und doch zugleich von ihnen bestimmt unterschieden werden muß. Grund kann jede Thätigkeit seyn und jede bloße Thätigkeit ist nur Grund. Ursache dagegen kann nur ein substanzielles Ding (eine Sache) seyn, sofern es als solches zugleich thätig ist. Denn nur ein substanzielles Ding ist in seiner substanziellen Identität von seiner Thätigkeit und deren Thaten (Folgen) zugleich unterschieden und damit immanente Ursache; und nur ein substanzielles Ding kann transeunte Ursache seyn, weil nur die Thätigkeit eines solchen von ihren eignen Thaten — sey es durch das Ding selbst oder durch eine andre Thätigkeit — unterschieden werden und ihnen unterschiedlich gegenübertreten kann. Gleichwohl ist andrerseits jede Thätigkeit eines substanziellen Dinges, auch als transeunte Ursache, insofern Grund, als sie nothwendig in ihre That übergeht. Daß sie nicht auch völlig in ihr aufgeht, sondern ihr zugleich unterschiedlich gegenübertritt, beruht darauf, daß sie als Thätigkeit eines substanziellen Dinges zugleich Moment (Bestimmtheit — Modification) seiner Sub-

stanz ist, also von ihr in Einheit mit den übrigen Momenten zusammengehalten und damit von dem völligen Aufgehen in ihrer That zurückgehalten, somit aber gleichsam genöthigt wird, von ihrer That sich zu sondern. Auch hat jede als transeunte Ursache wirkende Thätigkeit in ihrer Bestimmtheit ihr festes Ziel an ihrer damit zugleich bestimmten That. Hat sie dieß erreicht, so ist die That vollendet und sie kann an ihr nichts weiter thun. Aber damit geht sie selbst als Thätigkeit nicht in dieser Einen That auf, sondern als Moment der Substanz tritt sie in letztere zurück, womit sie zugleich von ihrer vollendeten That sich scheidet, um möglicher Weise in neuen gleichen Thaten sich zu äußern. Endlich erfährt wie gezeigt, jede Einwirkung eines substanziellen Dinges auf ein andres nothwendig zugleich eine Rückwirkung von der Thätigkeit des letzteren, wodurch die Einwirkung als That geändert und von ihrer Thätigkeit gesondert wird. —

Der zuletzt erwähnte Umstand führt von selbst auf den Begriff der Wechselwirkung. Sofern die substanziellen Dinge auf und gegen einander thätig sind, und somit jede Wirkung zugleich bedingt und bestimmt ist durch die Rückwirkung (Reaktion) des andern Dinges ist jede Wirkung als solche zugleich Ursache, indem sie zugleich eine besondre Wirkung hervorruft, die nicht unmittelbar von ihrer Ursache, sondern von ihr selbst ausgehend, ihre eigne Ursache betrifft. Denn die Rückwirkung, die sie erfährt, ist nicht bloß die That des andern Dinges, sondern eben so sehr von der Einwirkung auf dasselbe also von der Wirkung hervorgerufen und durch deren Beschaffenheit bedingt. Die Wirkung ist mithin ebenfalls Ursache der Rückwirkung und damit der Veränderung, welche die ursächliche Thätigkeit, von der sie ausgeht, durch die Rückwirkung erfährt. Wenn eine Kugel in einem bestimmten Winkel auf eine andre trifft, so bewirkt das Zusammentreffen, daß die zweite Kugel sich in dem bestimmten Winkel fortbewegt. Aber eben diese Wirkung bewirkt zugleich, daß auch die erste Kugel die Richtung ihrer Bewegung ändert und in einem bestimmten Winkel von ihr abweicht. Diese Thatsache ist ein eben so einfaches als klares Beispiel einer Wechselwirkung. Sie ist unmittelbar hervorgerufen durch die Thätigkeit der beiden Kugeln auf und gegen einander, nämlich durch die Bewegung der ersten und durch die Resistenz- oder Repul-

sionskraft der zweiten. Letztere bewirkt keineswegs allein die Abweichung der ersten Kugel von ihrer Bahn; sie wirkt vielmehr nur dazu mit. Denn die Abweichung würde nicht erfolgen, wenn die erste Kugel sich nicht auf die zweite hinbewegte: die Wirkung dieser Bewegung ist das Zusammentreffen beider, und diese Wirkung ist zugleich die Ursache der veränderten Bewegung der ersten Kugel, also einer Veränderung ihrer eignen Ursache. Eben dieß aber ist der Begriff der Wechselwirkung, daß sie als Wirkung, in Beziehung auf ihre eigne Ursache, zugleich Ursache ist; dadurch unterscheidet sie sich von der einfachen Wirkung.

Der Begriff der Wechselwirkung ist zwar ebenfalls eine Kategorie. Denn so gewiß die Dinge nicht bloß an ihnen selbst, sondern auch auf und gegen einander thätig sind, so gewiß stehen sie im Verhältniß der Wechselwirkung zu einander; und ist jedes wesentlich vom andern unterschieden, so muß es auch in Beziehung auf dieses Verhältniß, also in Beziehung auf den allgemeinen formalen Begriff der Wechselwirkung, von dem andern unterschieden seyn und unterschieden werden. Aber der Begriff der Wechselwirkung ist keine selbständige, für sich geltende Kategorie, sondern steht unter dem Begriffe der Ursache und Wirkung. Denn nicht jede ursächliche Thätigkeit ist in ihrer Wirkung zugleich Wechselwirkung. Wenn eine geworfene Kugel in ihrer Bewegung immer langsamer wird und endlich stille steht, so ist dieß zwar die Wirkung mehrerer Thätigkeiten, nämlich der Schwerkraft der Kugel und der Resistenzkraft des Bodens, auf dem sie rollt: diese beiden Kräfte wirken der Kraft der Bewegung entgegen, und setzen sie zufolge ihrer größeren Stärke allgemach zum bloßen Vermögen herab. Aber das Stillestehen der Kugel ist darum keine Wechselwirkung. Denn es verändert zwar die Bewegung und verwandelt sie in Ruhe; aber damit ändert es nicht seine Ursache, weil die Ruhe nicht die Wirkung der Bewegung, sondern vielmehr jener beiden ihr entgegenwirkenden Kräfte ist. Letztere und somit die Ursache des Stillstehens werden durch ihre Wirkung nicht verändert: die Schwerkraft der Kugel wie die Resistenzkraft des Bodens bleiben unverändert dieselben. Ebenso ist die Frucht, die der Baum treibt, eine Wirkung mehrerer Thätigkeiten, die gegenseitig auf einander wirken und somit in Wechselwirkung stehen. Aber die Frucht als Wirkung dieser wechselwirkenden Thätigkeiten ist nicht

selbst wieder eine Wechselwirkung: ihr Werden und Daseyn übt keine verändernde Rückwirkung aus weder auf die Triebkraft des Baums noch auf die Thätigkeit des Lichts, der Wärme ꝛc. Wäre die Wirkung einer Wechselwirkung, also die Veränderung, welche die Ursache durch ihre eigne Wirkung erfährt, stets selbst wieder eine neue Wechselwirkung, also wiederum eine Veränderung ihrer Ursache, so würde es schlechthin niemals zu einer Wirkung kommen. Es wäre vielmehr eine unendliche Reihe von bloßen Veränderungen der Ursachen gegeben. Eben damit aber hörten letztere auf, Ursachen zu seyn, da sie ihren Wirkungen nicht unterschiedlich gegenüberständen, oder was dasselbe ist, da ihre Wirkungen als bloße Veränderungen der Ursachen vielmehr keine Wirkungen, sondern nur Folgen wären. Es gäbe überhaupt keine Ursache und Wirkung, weder eine immanente noch eine transeunte. Denn auch die immanente Ursache wäre keine Ursache, wenn ihre Wirkung nur Veränderung ihrer Thätigkeit, also nur Uebergehen ihrer selbst in Andersseyn wäre. Daraus aber würde folgen, daß entweder die Dinge als solche nicht thätig wären, oder daß es überhaupt keine Dinge gäbe.

Von Dingen zu reden, und sie doch zu bloßen Momenten eines s. g. unendlichen Processes von Ursachen und Wirkungen, d. h. zu verschwindenden Punkten einer end- und rastlosen, continuirlichen Bewegung von in einander übergehenden Veränderungen (etwa des s. g. Absoluten) zu machen, ist eine augenfällige contradictio in adjecto. Die Dinge in ihrer transeunten Causalthätigkeit bilden zwar eine Reihefolge von Ursachen und Wirkungen; aber diese Reihefolge ist weder nothwendig endlos, noch ist sie eine continuirliche Bewegung ohne alle Ruhepunkte. Jede Wirkung in ihrer Sonderung von der Ursache unterbricht vielmehr die Bewegung und bildet damit einen Ruhepunkt, einen Einschnitt, von dem aus die Bewegung (die causale Thätigkeit) von neuem beginnt. Ein jeder solcher Punkt ist mithin zugleich das Ende des Processes, von dem aus er wieder anfängt. Hätte der Proceß zugleich einen Zweck, so würde dieser der Punkt seyn, in welchem die ganze Causalthätigkeit wie der Grund in seine Folge sich aufhöbe. Ob er einen Zweck habe, ist allerdings aus dem Begriffe der Ursache und Wirkung nicht zu entscheiden noch zu erweisen; eben so wenig aber das Gegentheil.

Anmerk. Auch das Absolute ist, wie schon gezeigt, Ur-

sache. Es ist in seiner substanziellen Identität gegenüber seinen eignen Bestimmtheiten, Gedanken, Thaten, immanente Ursache. Es ist gegenüber der Welt transeunte Ursache. Denn es schafft die Welt nur, indem es, sich selbst (im Selbstbewußtseyn) erfassend, sich vom Weltlichen als dem Andern, das es nicht ist, unterscheidet. Eben damit aber unterscheidet der absolute Geist zugleich die Welt als das von ihm gedachte Objektive nicht nur von sich selbst als dem absoluten Wesen, sondern auch von seiner produktiv unterscheidenden Denkthätigkeit wie von seinem Gedanken, durch welche und in welchem er sie denkt (setzt): er stellt sie sowohl sich selber als auch seiner ursächlichen Thätigkeit, deren Wirkung sie ist, gesondert gegenüber, — ganz eben so wie unser Denken mit dem von ihm gedachten Objektiven verfährt.

Damit ist indeß keineswegs eine Trennung Gottes von der Welt, ein Jenseit und Dießseit, eine abstrakte Transscendenz, also keineswegs dasjenige gegeben, was allein den Namen Dualismus im philosophisch verwerflichen Sinn des Worts verdient. Denn das gedachte Objektive, obwohl von dem Gedanken, in welchem es gedacht wird, unterschieden, bleibt immer der Gegenstand desselben, in ihm immanent. Es tritt nicht dem Gedanken, sondern nur dem göttlichen Denken und Wesen (dem göttlichen Ich) gesondert gegenüber. Und dieß geschieht eben dadurch, daß das Objektive nicht nur vom Denken, sondern auch vom Gedanken, dessen Gegenstand es ist, unterschieden wird. Denn damit ist ein doppelter Unterschied zwischen dem Objektiven und dem Denken gesetzt. Das Denken unterscheidet sich nicht nur von dem Gedanken, sondern auch wiederum den Gedanken von dem in ihm gedachten Objektiven. Dieser letztere Unterschied und damit der Gedanke selbst tritt mithin zwischen das Denken und das gedachte Objektive. Eben damit aber treten sich beide gegenüber. Denn ein Gegenüber ist überall nur da, wo zwei Dinge nicht schlechthin neben einander bestehen, so daß sie dieselbe Eine Gränze gemein haben, sondern wo ein drittes Andres zwischen ihnen sich befindet. (Zwei Steine, dicht neben= oder aufeinander, liegen sich nicht gegenüber.) Das Gegenüber des Denkens und des gedachten Objektiven ist indeß keine äußerlich räumliche Trennung. Der Gedanke, obwohl sich das Denken von ihm unterscheidet, bleibt doch im Denken (weil es nur sich in sich unterscheidet) nicht minder immanent als das Objektive in dem Gedanken, durch den es gedacht wird. Jenes Gegenüber ist nur eine immanente Sonderung, die unmittelbar darin liegt, daß das gedachte Objektive als ein vom Subjekt Unterschiedenes, zum subjektiven Wesen, zum Ich an sich nicht Gehöriges, gesetzt und bestimmt wird. Damit ist es seiner Bestimmtheit nach ein vom Subjekt und damit vom Denken Gesondertes, Beson=

dres, während es dem Seyn nach im Denken immanent ist und bleibt. Außerdem ist, wie ebenfalls schon dargethan, der Unterschied des Weltlichen (Relativen) vom Absoluten an sich selbst ein sich aufhebender, mithin an sich selbst die Einigung beider involvirend. Von einer Trennung Gottes und der Welt in ein Hüben und Drüben kann mithin eben so wenig die Rede seyn als von einer Identität beider, in welcher das Weltliche nur Moment der eignen Wesenheit des Absoluten selbst wäre. —

Fällt sonach das Absolute ebenfalls unter den allgemeinen formalen Begriff der Ursache und Wirkung, so unterscheidet es sich zugleich andrerseits in Beziehung auf diesen Begriff (kategorisch) von allen andern Dingen. Denn das Absolute ist nothwendig absolute Ursache, seine Wirkung absolute Wirkung d. h. es ist als ursächliche Wirksamkeit schlechthin selbstständig, nur durch und von sich selbst thätig, durch keine andre Thätigkeit bedingt oder bestimmt; eben darum also auch die Wirkung nur von dieser ihrer Ursache abhängig. Jedes weltliche Ding dagegen ist in seiner ursächlichen Wirksamkeit nicht nur durch das Absolute, sondern auch durch die mit- und resp. gegenwirkende Thätigkeit anderer Dinge bedingt und bestimmt, also auch seine Wirkung zugleich von andern Dingen abhängig. Ist das Absolute absolute Ursache, so folgt, daß das Weltliche, obwohl es nur das von ihm gedachte Andre, Objektive, im oben angegebenen Sinn ist, doch zugleich realiter existirt. Denn kraft der absoluten Selbstthätigkeit des absoluten Geistes sind alle seine Gedanken schlechthin von ihm selbst producirt, gesetzt und bestimmt: das absolute Denken hat keinen Gedanken, der durch die Mitwirkung irgend eines andern Seyenden entstanden wäre. Somit giebt es für das Absolute kein reelles Seyn im Unterschiede von einem bloß ideellen: dieser Unterschied existirt nur für das creatürliche, bedingte Denken. Gerade deshalb aber ist das vom absoluten Denken Gedachte, eben damit daß es gedacht, unterschieden, bestimmt wird, zugleich ein reell Seyendes, weil es für unser Denken realiter existirt, ihm also diejenige Realität zukommt, von der überhaupt nur die Rede seyn kann (Vergl. Grundprincip d. Philos. II, 307 ff.).

Nichtsdestoweniger steht auch das Absolute in Wechselwirkung mit der Welt und den weltlichen Dingen. Denn indem es sie sich selber gesondert gegenüber, zugleich aber als unterschiedliche Thätigkeiten setzt und bestimmt, so ist eben damit auch eine Ein- und resp. Rückwirkung der weltlichen Dinge auf die Thätigkeit des Absoluten gesetzt. Zugleich aber unterscheidet sich das Absolute in Beziehung auf den Begriff der Wechselwirkung von allen weltlichen Dingen dadurch, daß jede Rückwirkung der letzteren auf die Thätigkeit des Absoluten zugleich nur dessen eigene Wirkung, Selbstbestimmung und Selbst-

bestimmtheit ist. Denn sofern es die weltlichen Dinge als unterschiedliche Thätigkeiten setzt und bestimmt, so hat es damit auch alle Wirkungen, Ein- und Rückwirkungen derselben, also auch die Veränderungen, die seine eigne ursächliche Thätigkeit dadurch erfährt, selbst gesetzt und bestimmt, d. h. diese Veränderungen sind Bestimmungen, die es von Anfang an eben damit, daß es sich von der Welt unterscheidet und die weltlichen Dinge schafft, sich selber giebt. Die göttliche Weltregierung, sofern sie eine beständige Wechselwirkung zwischen der Thätigkeit Gottes und den Zuständen, Thaten und Schicksalen der weltlichen Wesen involvirt, bewirkt mithin keine Veränderung im göttlichen Gedanken, im göttlichen Thun, sondern nimmt ihren Verlauf auf Grund der uranfänglichen, ewigen Selbstbestimmungen und Selbstbestimmtheiten Gottes. Auch die Kategorie der Wechselwirkung findet sonach auf das Absolute Anwendung, — d. h. das Absolute setzt und gebraucht sie selber, um in Beziehung auf Wechselwirkung nicht nur die weltlichen Dinge von einander, sondern auch sich von den weltlichen Dingen zu unterscheiden.*)

§. 40[a]. Wo eine bestimmte Wirkung nur durch das Zusammentreffen (Auf- und Gegeneinander-Wirken) mehrerer bestimmter ursächlicher Thätigkeiten hervorgerufen wird, kann sie nur entstehen, wenn und sofern diese Thätigkeiten zusammen-

---

*) Dieß widerspricht keineswegs der menschlichen Willensfreiheit und begründet mithin keineswegs einen einseitigen Determinismus. Denn so gewiß dem creatürlichen Geiste eben als Geiste, wenn auch nicht absolute, doch relative, bedingte und beschränkte Willensfreiheit, Selbstbestimmung und Selbstentscheidung zukommen muß, so gewiß ist auch das menschliche Wollen und Thun eben als relativ freie Ursächlichkeit vom Absoluten selbst gesetzt und bestimmt. Eben damit aber auch alle die relativ freien Wirkungen und Rückwirkungen, die von einer solchen Ursächlichkeit möglicher Weise ausgehen können. Für welchen von den jedesmal möglichen Entschlüssen der Mensch sich auch entscheiden möge, immer ist sein Thun insofern vom Absoluten gesetzt und bestimmt, als seine Willensfreiheit selbst mit allen ihren möglichen Wirkungen von ihm gesetzt und bestimmt ist. Nur welche von den möglichen Wirkungen er realisiren will, hängt von ihm ab, ist aber auch nur für ihn, nicht für das Absolute von Einfluß. Denn letzteres, indem es die menschliche Willensfreiheit setzt, bestimmt eben damit auch von Anfang seine eigne Thätigkeit gemäß dieser Willensfreiheit, also auch gemäß derjenigen Wirkung, welche es auch sey, die der freie Wille des Menschen realisirt. Diese Realisirung begegnet mithin nur einer von Anfang an gesetzten Selbstbestimmung des Absoluten, bewirkt also in der Thätigkeit desselben keine Aenderung, die nicht seine eigne uranfängliche That wäre.

treffen. So lange eine derselben fehlt oder von den übrigen getrennt ist, sind die andern in Beziehung auf die bestimmte Wirkung nothwendig unthätig, unwirksam. Dasselbe tritt ein, wo bestimmte Thätigkeiten dergestalt zusammenwirken, daß sie ihr Uebergehen in That, ihre bestimmte Folge oder Wirkung, gegenseitig hindern, negiren, wo also bestimmte Thätigkeiten gerade in dem Punkte aufeinandertreffen, in welchem jede kraft ihrer Unterschiedenheit von der andern die Negation der andern ist. Auch in diesem Falle ist die Eine derselben und, wenn beide das gleiche Maaß der Stärke haben, auch die andre nothwendig unthätig, unwirksam: ihre Unwirksamkeit ist eben die Wirkung ihres Zusammentreffens und kann mithin nur aufhören, wenn die Trennung beider eintritt. Dasselbe endlich findet statt, wo, wie bei den geistigen Wesen kraft ihrer Willensfreiheit, nicht bloß die Wirkung einer bestimmten Thätigkeit von der Mitwirkung andrer abhängt, sondern die Thätigkeit selbst unter der Botmäßigkeit einer andern steht, also nur in That übergehen kann, wenn sie von dieser andern dazu bestimmt oder freigelassen wird.

Eine solche bedingte Thätigkeit, die sich nur äußert und die bestimmte Wirkung hervorbringt, wenn die Bedingung eintritt, also ohne das Eintreten derselben auch ohne Wirksamkeit und somit unthätig ist, nennen wir ein bloßes Vermögen. Geht das Vermögen mit dem Eintreten der Bedingung in Wirksamkeit über, so wird es zur Energie, d. h. zu einer ursächlichen Thätigkeit, deren Wirksamkeit nicht nur von dem Maaße des Vermögens, sondern auch von der Stärke der sie entbindenden Bedingung abhängt. Nun sind aber die Thätigkeiten der Dinge insofern bloße Vermögen, als sie entweder überhaupt durch die Gegenwart und resp. Abwesenheit der Thätigkeit andrer Dinge bedingt sind, oder doch (wie bei den geistigen Wesen) unter der Botmäßigkeit einer andern Thätigkeit stehen. Folglich sind die Dinge, so gewiß sie in ihrer Thätigkeit überhaupt unterschieden sind, so gewiß auch nach Vermögen und Energie unterschieden, d. h. die allgemeinen formalen Begriffe von Vermögen und Energie sind nothwendig Kategorieen.

Der Begriff des Vermögens wird häufig mit dem der Kraft verwechselt, weil beide sehr nahe verwandt sind. Denn auch die Kraft ist der Erscheinung nach Unthätigkeit, weil nur

innerliche, in den Dingen immanente, also nicht erscheinende Thätigkeit. (Die Schwerkraft z. B. ist in allen Körpern fortwährend thätig, aber sie erscheint nicht als thätig, so lange ein Körper ruhig auf seiner Stelle bleibt.) Gleichwohl ist die Kraft kein bloßes Vermögen. Denn sie ist eben nur äußerliche, erscheinende Unthätigkeit, innerlich Thätigkeit. Das Vermögen dagegen ist in Beziehung auf eine bestimmte That auch innerlich Unthätigkeit, weil durch andre Thätigkeiten bedingt und somit nur in That übergehend, wenn die Bedingung eintritt.

Der Begriff der Bedingung fällt wiederum seinerseits mit dem des Grundes insofern zusammen, als sie eine Thätigkeit ist, die unmittelbar in ihrer That aufgeht: mit dem Eintreten d. i. mit der Wirksamkeit der Bedingung, hört sie selbst unmittelbar auf, Bedingung zu seyn und ist nur noch in derjenigen Wirksamkeit und resp. Wirkung immanent vorhanden, deren Bedingung sie war. Aber sie unterscheidet sich begrifflich vom Grunde dadurch, daß sie von ihrer Folge selbst bestimmt ist. Denn die Bedingung wirkt nicht für sich allein, sondern nur zusammen mit derjenigen Thätigkeit, deren Bedingung sie ist. So sprechen wir von dem Vermögen des Katzenfells, Elektricität zu entwickeln, weil es sie nur entwickelt, wenn es gestrichen wird. Mit dem Eintreten der Bedingung geht einerseits das Vermögen in Wirksamkeit über und hebt sich andrerseits die Bedingung als solche auf: das Vermögen ist nicht mehr Vermögen und die Bedingung nicht mehr Bedingung, sondern mitwirkende Ursache der Entwickelung der Elektricität, also nur noch vorhanden in der Wirksamkeit und resp. Wirkung, deren Bedingung sie war. Eben so sagen wir: das Samenkorn hat das Vermögen zur Pflanze zu werden oder ist potentiâ Pflanze, weil es nur Pflanze wird, wenn Wärme, Luft, Feuchtigkeit 2c. mitwirken: fehlt eine dieser Bedingungen, so sind die übrigen unwirksam, also in Beziehung auf die bestimmte That, um die es sich handelt, Unthätigkeiten; tritt die Bedingung ein, so hebt sie sich als Bedingung auf und wird zur mitwirkenden Thätigkeit der Wirkung, deren Bedingung sie war. Wenn wir von verschiedenen Vermögen unsers Geistes, vom Empfindungs-, Vorstellungs-, Willens-Vermögen 2c. sprechen, so hat diese Rede nur einen Sinn, sobald wir zugleich angedeutet haben wollen, daß unsere geistige Thätigkeit, deren Wirkung die Empfindung, die Vorstellung, der Wil-

lensakt ꝛc. ist, nicht eine unbedingte, schöpferische, sondern von andern Thätigkeiten bedingt sey. Da nun in der That unsere Empfindungen und Perceptionen, die ersten Grundelemente aller unserer Gedanken (— ohne welche wir überhaupt keine Vorstellungen haben würden und selbst unsere Einbildungskraft ihre willkührlichen Vorstellungen nicht zu bilden vermöchte —), nur unter Mitwirkung des reellen objektiven Seyns entstehen, so ist unser Denken insofern überhaupt nur bedingte Thätigkeit, nur Vermögen und resp. Energie. Sonach aber hat die neuerdings vielbestrittene Unterscheidung mehrerer Geistesvermögen ihren guten Grund. Denn es bilden sich nothwendig unterschiedliche Thätigkeits*weisen* des Einen Denkens und Geistes, theils in Folge der Unterschiedenheit der mit- und gegenwirkenden Thätigkeiten der Dinge, theils in Folge der Grundthätigkeit des Denkens, sich in sich selbst zu unterscheiden. Kein unbefangener Beobachter der Thatsachen kann leugnen, daß die bloße Empfindung noch keine Wahrnehmung und die bloße einfache Wahrnehmung noch kein Urtheil ist, daß vielmehr das Urtheil von der bloßen Anschauung und diese von der Empfindung wie wiederum der Willensentschluß von beiden unterschieden ist. Dann aber folgt unvermeidlich, daß auch die Thätigkeitsweisen, durch welche die Empfindung, die Anschauung, Urtheil und Entschluß entstehen, von einander unterschieden seyn müssen. Diese unterschiedlichen Thätigkeitsweisen sind aber insofern wiederum nur Vermögen, als sie entweder von der Mitwirkung andrer Thätigkeiten bedingt sind, oder unter der Botmäßigkeit der menschlichen Selbstbestimmung (Willensfreiheit) stehen. Mein Empfindungs-, mein Perceptionsvermögen kann nur Empfindungen, Perceptionen hervorbringen unter Mit- oder Gegenwirkung irgend eines reellen, objektiven Daseyns *). Meine Urtheilskraft kann nur urtheilen, wenn ihr unter Mitwirkung einer

---

*) Das Bedürfniß der Nahrung wird zwar, wenn die Nahrung fehlt, unmittelbar zur Empfindung des Hungers und resp. zur Begierde nach Nahrung. Nichtsdestoweniger besitzen wir bloß das Vermögen, Hunger zu empfinden und Nahrung zu begehren. Denn die Empfindung und die Begierde entsteht nur, *wenn* die Nahrung fehlt, d. h. wenn das Essen, zu dem das Bedürfniß hintreibt, durch irgend eine gegenwirkende Thätigkeit verhindert wird. In ähnlicher Art hat der Ziegelstein nur das Vermögen, vom Dache herabzufallen: er fällt wirklich, nicht durch die positive

andern Thätigkeit ein Gegenstand der Beurtheilung gegeben wird und wenn ich urtheilen will. Und mein Willensvermögen kann nur Willensakte produciren, wenn das von ihm sich unterscheidende Ich mit ihm zusammenwirkt und einen Entschluß hervorruft. Diese menschliche Selbstbestimmung ist aber insofern selbst wieder eine bedingte, weil sie nur Selbstentscheidung, und damit abhängig ist von der Existenz und Beschaffenheit der Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen, zwischen denen sie sich entscheidet. Diese wirken nothwendig auf die entscheidende Thätigkeit des Ichs ein und mit ihr zusammen, so daß es ohne sie zu gar keiner Entscheidung kommen kann. (Indeß hört sie darum keineswegs auf relativ freie Entscheidung zu seyn, weil sie eben Entscheidung zwischen den verschiedenen mitwirkenden Vorstellungen selbst ist, also auch zugleich über den Erfolg der Wirksamkeit derselben als verschiedener Motive entscheidet. Nur in den Fällen, in welchen eine dieser Vorstellungen zur Entscheidung nicht bloß mitwirkt, sondern die entscheidende Thätigkeit des Ichs überwältigt und somit den Willensakt erzwingt, wäre allerdings die Willensfreiheit und damit die Zurechnungsfähigkeit in Beziehung auf den bestimmten Willensakt aufgehoben. Solche Fälle werden bekanntlich der bisherigen Erfahrung gemäß von der Rechtswissenschaft und Psychologie statuirt.)

Mit dem Begriff des Vermögens ist zugleich auch der Begriff der Energie gegeben. Letztere ist nichts andres als die Wirksamkeit, in welche das Vermögen mit dem Eintreten der Bedingung übergeht, welche also so lange in dem Vermögen immanent, latent ist, bis die Bedingung eintritt. Sie ist mithin nach Qualität und Quantität, nach Maaß und Grad, von der Beschaffenheit des Vermögens, aber zugleich auch von der das Vermögen entbindenden, in Wirksamkeit setzenden Thätigkeit der Bedingung abhängig. So sagen wir: A ist ein sehr energischer Mensch, d. h. er besitzt nicht nur ein hohes Maaß geistigen Ver-

---

Mitwirkung einer andern Thätigkeit, sondern wenn die gegenwirkende Resistenzkraft der Latte, die ihn hält, aufhört oder nachläßt; er bleibt liegen, wenn und so lange diese Gegenwirkung gegen die Schwerkraft dauert. Das Bedürfniß nach Nahrung ist in analoger Weise eine immanente Bewegung, eine Triebkraft zum Essen, wie die Schwere eine Triebkraft zum Mittelpunkte der Erde.

mögens, sondern auch die dieß Vermögen erst entbindende, in Wirksamkeit setzende, leitende und beherrschende Willenskraft des Ichs ist ihrem Maaße nach größer als bei andern Menschen.

Anmerk. Aber auch die Thätigkeit des Absoluten, sofern sie als transeunte Ursache wirkt, fällt unter den allgemeinen formalen Begriff des Vermögens und der Energie. Denn seine ursprüngliche Thatkraft geht nur in Wirksamkeit über, wenn und sofern das Absolute sich selbst dazu bestimmt, ist mithin bedingt durch die Selbstbestimmung des Absoluten. Somit aber unterscheidet sich zugleich das Absolute in Beziehung auf Vermögen und Energie von allen andern Dingen wiederum dadurch, daß jede so bedingte Thätigkeit desselben absolutes Vermögen und absolute Energie ist, weil eben nicht durch die Thätigkeit irgend eines andern Dinges, sondern nur durch seine eigne Selbstbestimmung bedingt, mithin allen andern Dingen und Thätigkeiten gegenüber unbedingt.

Nur die sich selbst bestimmende Thätigkeit des Absoluten ist kein bloßes Vermögen, sondern an und für sich reine, unbedingte Thätigkeit. Denn sie ist weder durch die Thätigkeit eines andern Dinges noch durch eine andre Thätigkeit des Absoluten bedingt, sondern vielmehr ihrerseits die absolute Bedingung aller übrigen Thätigkeiten des Absoluten selbst wie der von ihm gesetzten und bestimmten Dinge. Eben darum ist sie absolut freie Thätigkeit, und in dieser absoluten Freiheit sowohl der absolute Grund des Daseyns des Absoluten wie die absolute Ursache des Daseyns der Welt. Denn die absolute sich selbst bestimmende Thätigkeit ist zugleich die absolute sich in sich und von Andrem unterscheidende Thätigkeit: Selbstbestimmung ist nothwendig Selbstunterscheidung und Selbstunterscheidung zugleich Selbstbestimmung. Also ist sie eben so sehr die substanzielle Thätigkeit, durch welche das Absolute sich selbst als absolutes Wesen setzt und bestimmt (§. 38.), als die ursächliche Thätigkeit, durch welche es das Andre (Weltliche), von dem es sich unterscheidet, setzt und bestimmt. Aber dieß ursächliche Setzen und Bestimmen tritt nur ein, sofern das Absolute sich selbst vom Weltlichen unterscheidet, ist also nach Form und Inhalt bedingt durch die Selbstunterscheidung und Selbstbestimmung des Absoluten. Somit aber ist letztere keine bloße Selbstentscheidung zwischen zwei oder mehreren Vorstellungen, die sich zur Realisirung darbieten. Denn die Gedanken des Absoluten haben, wie gezeigt, unmittelbar an ihnen selbst Realität, und sind außerdem nur Folgen und resp. Wirkungen seiner absoluten Selbstbestimmung und Selbstunterscheidung. Sie ist vielmehr wahrhafte Selbstbestimmung, deren Thun unmittelbar das Seyn

dessen involvirt, was sie thut. Dadurch unterscheidet sie sich von der menschlichen Selbstbestimmung und Willensfreiheit. Diese ist nur darum eine bloß relative, weil unser Denken zwar ebenfalls sich in sich und von Andrem unterscheidet, aber die Unterschiede nicht schöpferisch setzt, sondern die (durch Mitwirkung des reellen Seyns — in der Empfindung und Perception) an ihm gesetzten Unterschiede nur nach-unterscheidet und nur die Macht besitzt, die damit entstehenden Vorstellungen umzugestalten, zu trennen und anders zu verknüpfen, und so unter Vermittelung der gegebenen Anschauungen sich neue Vorstellungen zu bilden. Daraus folgt, daß schon die unterscheidende Thätigkeit unsers Denkens, durch die seine Gedanken entstehen und ihm zum Bewußtseyn kommen, nicht unbedingt thätig ist, sowie daß unsere Vorstellungen als solche nicht unmittelbar Realität haben, daß es vielmehr noch eines besondern Entschlusses des Ichs, einer Entscheidung darüber bedarf, ob und welche Vorstellung es handelnd realisiren will.

§. 40 b. Das Vorhandenseyn einer oder mehrerer solcher Thätigkeiten, welche insofern bloße Vermögen sind als sie zur Ursache nur werden und die bestimmte Wirkung, um die es sich handelt, nur hervorbringen können, wenn die Bedingung eintritt, ist die s. g. reale Möglichkeit; das Gegentheil, also das Unvermögen der Thätigkeiten zur Ursache zu werden, oder was dasselbe ist, das Unvermögen der Bedingung, einzutreten (die Aufhebung der Bedingung), ist die s. g. reale Unmöglichkeit. Ist nicht bloß die Bedingung aufgehoben, sondern sind auch die Vermögen, welche in Wirksamkeit treten müssen, wenn die bestimmte Wirkung hervorgehen soll, gar nicht vorhanden, so kann von einer realen Unmöglichkeit der Sache nicht die Rede seyn. Denn in diesem Falle hat die Sache, um die es sich handelt, gar keine Beziehung zur Realität; sie schwebt so zu sagen in der Luft, sie ist eine bloße Einbildung, ein Produkt unsers willkührlichen, von der Realität absehenden Denkens. —

Tritt dagegen die Bedingung ein, so geht die reale Möglichkeit in Wirklichkeit über, d. h. die Vermögen treten in Wirksamkeit und bringen die bestimmte Wirkung hervor: die Sache, die bis dahin nur möglich war, wird und ist nun wirklich. Der Begriff der Wirklichkeit in diesem Sinne ist mithin nicht für sich allein, sondern nur in Beziehung auf den Begriff der Möglichkeit denkbar: die Wirklichkeit in diesem Sinne ist selbst nur die durch das Uebergehen der Vermögen in Wirksam-

keit aufgehobene Möglichkeit. Für sie ist es mithin ganz gleichgültig, ob die wirklich gewordene Sache ein objektives reelles, oder ein bloß ideelles subjektives Daseyn (ein bloßer Gedanke oder gedachtes Objekt) sey; zu ihr gehört vielmehr Alles, was durch Uebergehen der Vermögen in Wirksamkeit entstanden ist. Die Gesammtheit des so Entstandenen macht die Wirklichkeit in diesem Sinne aus.

Tritt die Bedingung ein oder sind alle Thätigkeiten, die zur Hervorbringung der bestimmten Wirkung erforderlich sind und von denen also jede die Bedingung der übrigen ist, beisammen, so muß die Sache wirklich werden. Denn die Wirkung ist in und mit der ursächlichen Thätigkeit unmittelbar gesetzt: mit der Ursache ist also nothwendig auch die Wirkung vorhanden, weil jene gar nicht Ursache wäre, wenn sie keine Wirkung hätte. Diese s. g. reale Nothwendigkeit beruht mithin nur auf dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung. Der Begriff derselben drückt nur eine Bestimmung dieses Verhältnisses aus, nach welcher mit dem einen Gliede desselben auch zugleich das andre gesetzt ist. Realiter fällt daher die Nothwendigkeit mit der Wirklichkeit in Eins zusammen: realiter ist nur die Thatsache vorhanden, daß mit dem Eintreten der Bedingung die Vermögen in Wirksamkeit übergehen und die Sache hervorbringen, daß also mit der Ursache auch die Wirkung gegeben ist. Nur indem wir denkend auf jene Bestimmung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, und somit darauf reflektiren, daß die Ursache schlechterdings nicht ohne die Wirkung seyn kann, nur dadurch wird die Wirkung zugleich nothwendig und ein Unterschied zwischen Wirklichkeit und Nothwendigkeit gesetzt. Denn damit wird die Nothwendigkeit zum Grunde der Wirklichkeit, diese zur Folge jener, zur Folge nämlich der durch das Uebergehen der Vermögen in ursächliche Thätigkeit nothwendig aufgehobenen Möglichkeit. Darum ist das Nothwendige zugleich wirklich und das Wirkliche nothwendig. Eben darum aber ist der Begriff der realen Nothwendigkeit ebenfalls nicht für sich allein, sondern nur in Beziehung auf den Begriff der Wirklichkeit und realen Möglichkeit denkbar.

Dem Begriffe der Nothwendigkeit tritt endlich noch der Begriff der Zufälligkeit gegenüber. Die reale Möglichkeit setzt begrifflich voraus, daß die Bedingung eintreten, aber auch

nicht eintreten kann, oder daß die Bedingungen zur Verwirklichung der Sache zusammen treffen, aber auch getrennt bleiben können. Und in der That sind ja die Dinge (Thätigkeiten) nicht nur kraft ihrer Unterschiedenheit nach Raum und Zeit unterschiedlich beisammen und unterschiedlich getrennt, sondern kraft der Bewegung im Raum und in der Zeit können auch einzelne, die bisher getrennt waren, zusammentreffen, ebensowohl aber auch getrennt bleiben. Andrerseits können aber auch die Thätigkeiten, welche zusammen die bestimmte Wirkung hervorbringen und somit die Bedingungen der Verwirklichung der Sache sind, durch eine bestimmte Ursache zusammen gebracht werden, so daß sie zusammentreffen müssen. In diesem Falle ist eine doppelte Nothwendigkeit vorhanden. Denn damit ist nicht nur die Wirkung (das Wirklichwerden der Sache) nothwendig, weil ihre Ursache vorhanden ist, sondern auch diese Ursache (das Zusammentreffen der Bedingungen) ist ebenfalls nothwendig, weil selbst wieder die Wirkung einer bestimmten Ursache. Von dieser doppelt nothwendigen Wirkung unterscheidet sich die einfach nothwendige. Erstere ist nicht nur als Wirkung, sondern auch in Beziehung auf ihre Ursache nothwendig; letztere dagegen ist nur als Wirkung nothwendig, in Beziehung auf ihre Ursache dagegen zufällig, weil die Bedingungen ihrer Verwirklichung ebensowohl getrennt bleiben als zusammentreffen konnten, ihr Zusammentreffen also an sich nur möglich war. Der begriffliche Unterschied der Nothwendigkeit und Zufälligkeit betrifft mithin nicht das Wirklichseyn, sondern nur das Wirklichwerden der Dinge: zufällig ist Dasjenige, was aus dem angeführten Grunde nicht wirklich zu werden brauchte; nothwendig, das Gegentheil. Folglich ist der Begriff der Zufälligkeit wiederum nicht für sich allein, sondern nur in Beziehung auf den Begriff der Nothwendigkeit denkbar: die Zufälligkeit ist begrifflich selbst nur die einfache Nothwendigkeit im Unterschiede von jener doppelten, — abgesehen davon, ob dieser Unterschied bloß von und in unserm Denken gesetzt oder objektiv und realiter vorhanden ist.

Die angegebenen Begriffe der realen Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, sind nicht nur sehr verschieden gefaßt, sondern vielfach gänzlich mißverstanden worden. Zunächst wird häufig der Begriff der realen

Möglichkeit, von dem, wie gezeigt, die ganze Reihe abhängig ist, mit dem der abstrakten Möglichkeit oder der bloßen Denkbarkeit verwechselt. Denkbar ist schlechthin Alles und Jedes, das sich selbst nicht widerspricht, oder was dasselbe ist, dessen Gedachtwerden keinen Widerspruch gegen die allgemeinen Denkgesetze involvirt. Das Vermögen, das dieser Möglichkeit zu Grunde liegt und den Gedanken hervorbringen kann, wenn die Bedingung eintritt, d. h. wenn ich will, ist das Vermögen unsers Denkens, sich willkührliche Gedanken zu bilden, also die s. g. Einbildungskraft und resp. Phantasie (Vgl. oben S. 42. f.). Dieses Vermögen ist allerdings realiter vorhanden, und insofern ist die Möglichkeit, uns willkührliche Gedanken zu bilden, ebenfalls eine reale. Aber die so gebildeten Gedanken stehen in keiner unmittelbaren Beziehung zur objektiven Realität der Dinge: sie haben kein reelles objektives, sondern nur ein ideelles subjektives Daseyn in und mit unserm Denken. Das Denkbare oder ideell Mögliche ist mithin als solches noch keineswegs auch reell möglich: alles reell Mögliche ist zwar nothwendig auch denkbar, aber keineswegs alles Denkbare auch reell möglich. Denn die reale Möglichkeit einer Sache ist nicht schon damit vorhanden, daß die Sache nur sich selber nicht widerspricht. Vielmehr leuchtet von selbst ein, daß, wenn überhaupt von einer realen Möglichkeit die Rede seyn soll, irgend Etwas auch schon realiter vorhanden seyn muß, in welchem die Möglichkeit der Sache liegt, d. h. welches das Vermögen besitzt, die Sache hervorzubringen, wenn die Bedingung eintritt. Zur realen Möglichkeit gehört mithin, daß einerseits die Vermögen, welche, wenn die Bedingung eintritt, in Wirksamkeit übergehen und die Sache hervorbringen, realiter vorhanden seyen, und daß andrerseits auch die Bedingung das Vermögen besitze, einzutreten oder ihr reelles Eintreten wenigstens denkbar sey.

Eben so häufig wird die reale Unmöglichkeit mit der abstrakten oder der bloßen Undenkbarkeit verwechselt. Undenkbar ist das Gegentheil des Denkbaren, also nur Dasjenige, das einen Widerspruch gegen die Denkgesetze involvirt. Dieses Denkunmögliche ist für uns allerdings auch realiter unmöglich, weil von einem reellen Seyn, das nicht gedacht werden kann, auch schlechthin nicht die Rede seyn kann. Aber wie alles bloß Denkbare noch keineswegs auch realiter möglich ist, so ist umgekehrt

alles realiter Unmögliche keineswegs auch undenkbar. Beide Begriffe decken sich nicht. Denn realiter unmöglich ist nicht bloß das Sichwidersprechende, sondern auch jede Sache, welche nicht nur sehr wohl denkbar ist, sondern insofern sogar auf dem Boden der Realität steht, als die Vermögen zu ihrer Verwirklichung realiter vorhanden sind, die aber dennoch nicht zur Wirklichkeit kommen kann, weil die Bedingung (um irgend welcher Hindernisse willen) nicht einzutreten vermag, gesetzt auch, daß deren Eintreten durchaus keinen Widerspruch involvirte, also ebenfalls denkbar wäre. Realiter z. B. ist es unmöglich, daß ein Stein vom Dache fällt, so lange die Latte, die ihn hält, Widerstand leistet; undenkbar dagegen ist weder das Nachgeben der Latte noch das Fallen des Steins.

Unter der Wirklichkeit wird häufig die Gegenwart in der Zeit, die Gesammtheit der gerade jetzt in diesem Momente der Gegenwart bestehenden Dinge, Umstände und Verhältnisse, Thaten und Ereignisse ɩc., verstanden. Wird das Wort in diesem beschränkten Sinne genommen, so gehört der Begriff gar nicht hierher, sondern in die Erörterung des Zeitbegriffs: denn er fällt mit dem Begriffe der Gegenwart zusammen. Noch häufiger ist die Vermischung der Begriffe Wirklichkeit und Realität. Sie ist insofern natürlich, als das Wort realitas, obwohl von res abgeleitet und also eigentlich im Sinne von Dinglichkeit, Sachlichkeit zu nehmen, nur gebildet worden ist, um sowohl den Begriff des reellen Seyns im engern Sinne, als auch unsern oben angegebenen Begriff der Wirklichkeit lateinisch auszudrücken. Für die Philosophie ist indeß die strenge Sonderung beider Begriffe durchaus nothwendig. Real ist nur das, was unabhängig vom menschlichen Denken und Gedanken, gleichgültig gegen sein Gedachtwerden, also unserm Denken und Gedanken gegenüber ein An-sich-Seyendes, Selbständiges ist, im Unterschiede vom ideellen Seyn, vom Gedanken und Gedachten, das als solches nur in und mit unserm Denken ist und besteht. Wirklich dagegen ist Alles, was mit dem Eintreten der Bedingung, durch das Uebergehen der Vermögen in Wirksamkeit und die damit erfolgende Aufhebung der realen Möglichkeit, als Wirkung jener Wirksamkeit entsteht. Das Reale kann mithin real wirklich, aber auch bloß real möglich, ja sogar real unmöglich seyn, sobald nur die Sache um die es sich handelt, ihrem Wesen und Begriffe nach der Sphäre

des reellen Seyns angehört, d. h. sobald die Vermögen, welche sie, wenn die Bedingung einträte, verwirklichen würden, realiter vorhanden sind: an ihnen hat das real Mögliche wie Unmögliche seine Realität, obschon es, wie sich zeigen wird, zugleich ein Ideelles ist. Das Wirkliche dagegen kann niemals ein bloß Mögliches oder gar Unmögliches seyn; — mit der Wirklichkeit der Sache ist vielmehr ihre Möglichkeit und resp. Unmöglichkeit aufgehoben; — wohl aber kann es sowohl der Sphäre des reellen wie des ideellen Seyns angehören. Auch unsere willkührlichsten Einbildungen sind wirklich, sofern sie mit dem Eintreten der Bedingung durch das Uebergehen unseres Einbildungsvermögens in Wirksamkeit, entstanden sind. Zum Begriffe der Zeit stehen beide Begriffe in keiner unmittelbaren Beziehung: der Unterschied der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft macht keinen Unterschied in der Realität und Wirklichkeit. Vielmehr kann nicht nur das Reale, sondern auch das Wirkliche sowohl ein Gegenwärtiges, aber auch eben so wohl ein Vergangenes und Zukünftiges seyn. Nur liegt in Beziehung auf das zukünftig Wirkliche die Verwechselung mit dem bloß Möglichen sehr nahe, woraus sich die erwähnte Vermischung der Begriffe Wirklichkeit und Gegenwart erklärt. Das real Mögliche, sofern es wirklich werden kann, wird (besonders wenn sein Wirklichwerden wahrscheinlich ist) leicht als ein Noch-nicht-Wirkliches gefaßt, indem außer Acht gelassen wird, daß es auch nicht wirklich werden kann. Damit aber wird es identisch mit dem zukünftig Wirklichen. Denn auch dieses ist als zukünftig noch nicht wirklich, unterscheidet sich aber vom bloß Möglichen dadurch, daß es nicht auch nicht wirklich werden kann, sondern nothwendig wirklich wird. Nur wenn man das Moment der Nothwendigkeit in den Begriff mitbefaßt, kann von einer zukünftigen Wirklichkeit im Unterschiede von bloßer Möglichkeit die Rede seyn. (Wenn wir z. B. sagen: Morgen ist auch wieder ein Tag, so bezeichnen wir diesen folgenden, noch nicht wirklichen Tag nicht als ein bloß Mögliches, sondern als ein zukünftig Wirkliches, indem wir annehmen, daß morgen ein Tag nicht bloß seyn kann, sondern seyn muß. Ob wir mit der Annahme einer solchen Nothwendigkeit im einzelnen Falle Recht oder Unrecht haben, hängt nicht von den Begriffen der Wirklichkeit und Möglichkeit, sondern von der Natur der Dinge und unserer Erkenntniß derselben ab. Von jenen Begriffen aus erhellet nur so viel zur

Evidenz, daß ein zukünftig Wirkliches als solches nicht ein bloß Mögliches seyn kann, weil es eben damit nicht Wirkliches, also auch nicht zukünftig Wirkliches wäre.)

Mit dem Begriffe des zukünftig Wirklichen ist bereits der schwierigste Punkt im Begriffe der realen Nothwendigkeit berührt. Es drängt sich die Frage auf: wie kann, wenn die Dinge als Thätigkeiten durch einander bedingt, also nur bedingte Thätigkeiten, bloße Vermögen, und somit alle ihre Wirkungen nur realiter möglich sind, überhaupt von der realen Nothwendigkeit einer Sache die Rede seyn? Freilich leuchtet ein, daß wenn die Bedingung eintritt, die Wirkung erfolgen muß; dieß liegt, wie bemerkt, unmittelbar im Verhältniß von Ursache und Wirkung. Aber diese Nothwendigkeit ist nur eine bedingte und damit eine einseitige: sie ist andrerseits zugleich keine Nothwendigkeit. Tritt nämlich die Bedingung, also der Grund des Uebergehens der Vermögen in Wirksamkeit, ein, so ist allerdings die Folge, das Hervorgehen der bestimmten Wirkung, nothwendig. Aber diese Nothwendigkeit betrifft nur die Folge, nicht auch den Grund, also nur Ein Glied des ganzen Verhältnisses; nach der Seite des Grundes hin ist keine Nothwendigkeit vorhanden oder wenigstens über ihr Vorhandenseyn nichts entschieden. Träte die Bedingung gar nicht ein, so gäbe es überhaupt gar keine reale Nothwendigkeit. Es fragt sich also zunächst, ob die Bedingung, von der zugleich das Vorhandenseyn der realen Nothwendigkeit abhängt, überhaupt eintreten kann, und demnächst, ob sie nur eintreten kann oder auch eintreten muß?

Die Bejahung der ersten Frage folgt von selbst daraus, daß die Dinge Thätigkeiten und im Raume neben einander sind. Daraus scheint zugleich die Antwort auf die zweite Frage sich zu ergeben. Denn da die Dinge nothwendig im Raume beisammen sind, so scheinen sie auch nothwendig zusammenwirken zu müssen. Allein jene Nothwendigkeit ist nur eine formell allgemeine. Jedes Ding ist allerdings im Raume unmittelbar neben und damit zusammen mit irgend welchen andern Dingen; aber daraus folgt nicht, daß gerade diese und diese bestimmten Dinge, deren Zusammenwirken zur Verwirklichung einer bestimmten Sache erforderlich ist, beisammen sind. Nur solche Wirkungen, welche schlechthin alle Dinge (wenn auch in unterschiedlicher Art und Weise) gegenseitig auf und mit einander aus-

üben, nur also schlechthin allgemeine Wirkungen, würden mit Nothwendigkeit aus dem Beisammenseyn der Dinge im Raume folgen. Aber ob es solche Wirkungen giebt, hängt nicht vom allgemeinen Begriffe des Raums, des Dinges, der Wirkung, sondern von der Natur der Dinge und resp. unserer Erkenntniß derselben ab. Jedenfalls wäre immer nur eine bestimmte Art von Wirkungen nothwendig, die reale Nothwendigkeit nach der Seite des Grundes hin also nur eine partielle. Für die einzelnen bestimmten Wirkungen, für welche das Zusammenseyn und resp. Zusammentreffen bestimmter Thätigkeiten erforderlich ist, kann es nach der Seite des Grundes hin nur da eine reale Nothwendigkeit geben, wo ihr Züsammentreffen selbst wiederum auf einer bestimmten Ursache beruht, die sie zusammenbringt, so daß sie zusammenwirken müssen. Ob es solche Ursachen giebt, und ob dieselben wiederum ihrerseits bloße Wirkungen und resp. Folgen andrer Thätigkeiten sind, also mit Nothwendigkeit wirken, oder aber sey es in absoluter, sey es in relativer Selbständigkeit und also mit Freiheit thätig sind, hängt wiederum nicht von den hier zu erörternden allgemeinen Begriffen, sondern von der Natur der Dinge und resp. unserer Erkenntniß derselben ab.

Gäbe es überall und für alles reelle Geschehen solche Ursachen, so leuchtet ein, daß auch nach der Seite des Grundes hin alles reelle Geschehen nothwendig wäre und von einem Zufall nicht die Rede seyn könnte. Wirken dagegen solche Ursachen nur in einzelnen Fällen, während in andern das Zusammentreffen der Vermögen auf keiner bestimmten Ursache beruht, so ist eben so einleuchtend, daß in diesen Fällen die Wirkung zufällig, weil nach der Seite des Grundes hin nicht nothwendig ist. Wenn z. B. A erschlagen wird, weil er sich gerade in dem Thurme befand, als dieser vom Blitz getroffen ward und einstürzte, so ist der Tod A's insofern nothwendig, als er die Wirkung jener zusammentreffenden Umstände (Thätigkeiten) ist. Gleichwohl nennen wir das Ereigniß mit Recht einen Zufall und bleiben bei dieser Bezeichnung, wenn wir auch wissen, daß die Anwesenheit A's im Thurme ihren guten Grund (etwa an einem dringenden Geschäfte oder der Erfüllung einer Amtspflicht ꝛc.) hatte, und daß die Entladung des Blitzes so wie sein Einschlagen in den Thurm und der Einsturz des letzteren nach physika-

lischen und statischen Gesetzen erfolgen mußte. Denn danach hatte zwar jeder dieser Umstände, für sich genommen, seinen besondern bestimmten Grund, und war also, für sich genommen, nothwendig; aber das Zusammentreffen aller dieser Umstände in demselben Zeitmomente, ihr Zusammentreffen als solches, hatte keinen für uns erkennbaren Grund. Die Wirkung war also wohl nothwendig, weil ihre Ursache vorhanden war; aber die Ursache selbst war nicht nothwendig, weil ihrerseits (für uns wenigstens) ohne Grund und Ursache. Es war mithin nur eine einfache, nicht eine doppelte, auch den Grund umfassende Nothwendigkeit, und darum ein Zufall vorhanden.

Ob in dem erwähnten Beispiele und in allen ähnlichen Fällen wir nur den Grund des Zusammentreffens aller Umstände nicht zu erkennen vermögen, oder ob in Wahrheit, realiter kein Grund dafür vorhanden ist, läßt sich wiederum nicht von den hier zu erörternden allgemeinen Begriffen aus entscheiden, sondern hängt von der Natur der Dinge und unsers Erkenntnißvermögens ab. Mit dem allgemeinen Begriffe des Dinges als bedingter Thätigkeit verträgt sich sowohl die eine als die andre Alternative. Denn danach kann zwar jedes Ding gemäß seiner besondern Beschaffenheit nur thätig seyn, wenn und sofern bestimmte andre Dinge mitwirken, und insofern hat seine Wirksamkeit nothwendig ihren Grund an dem Mitwirken der andern Dinge (an dem Eintreten der Bedingung). Eben darum aber ist die Wirksamkeit keines Dinges an und für sich nothwendig, sondern kann eben sowohl auch nicht nothwendig seyn, jenachdem ihr Grund (das Eintreten der Bedingung) nothwendig oder nicht nothwendig ist. Im Wesen der bedingten Thätigkeit als solcher liegt nicht die Nothwendigkeit des Eintretens ihrer Bedingung; im Gegentheil: läge diese Nothwendigkeit darin, so würde sie ihren Grund im Wesen der bedingten Thätigkeit haben, d. h. letztere wäre im Grunde nicht bedingt, sondern unbedingt. Denn sie hätte damit den Grund ihres Uebergehens in Wirksamkeit in sich selbst, wäre also hinsichtlich ihrer Wirksamkeit nicht von einer andern Thätigkeit abhängig. Jedenfalls leuchtet ein, daß wenn es in der Welt Wesen giebt, denen eine wenn auch beschränkte, relative Freiheit des Thuns zukommt, nicht alles und jedes reale Geschehen auch seinem Grunde nach nothwendig seyn kann. Denn die Freiheit des Thuns beruht auf einer

Selbstentscheidung des Handelnden, die, wenn auch selbst wiederum bedingt (motivirt), doch nicht nothwendig so ausfallen muß wie sie ausfällt, weil sie, wie bemerkt, zugleich die Entscheidung über die Motive der Entscheidung involvirt. Ueberall also, wo eine solche Selbstentscheidung als der mitwirkende Faktor eines realen Geschehens auftritt, ist nach der Seite des Grundes hin keine reale Nothwendigkeit des Erfolgs vorhanden, weil das Zusammentreffen der Thätigkeiten nicht nothwendig war. (Wenn ich z. B. durch freien Entschluß nach einem Hause gehe, von dem bei meiner Ankunft ein Ziegel herabfällt und mich verwundet, so kann das Zusammentreffen beider Umstände als solches keinen Grund haben, weil, wenn irgend eine andre Thätigkeit mich mit dem herabfallenden Ziegel zusammengebracht hätte, mein Entschluß kein freier gewesen wäre. Wer die Willensfreiheit statuirt, muß dieses Zusammentreffen nothwendig einen Zufall nennen.)

Eben so schwierig als eine klare Darlegung der Begriffe von Nothwendigkeit und Zufälligkeit ist die Entscheidung der Frage, ob die s. g. reale Nothwendigkeit nicht im Grunde eine bloße Denknothwendigkeit sey, ob es also überhaupt eine reale Nothwendigkeit gebe? Ihre Beantwortung wird erst die Erörterung der hier behandelten Begriffe zum Abschluß bringen. Sie fällt in Eins zusammen mit der Frage: läßt sich die s. g. reale Nothwendigkeit von der Denknothwendigkeit unterscheiden und worin besteht ihr Unterschied? — Die Denknothwendigkeit beruht, wie gezeigt, auf der Natur unsers Denkens und ist im Grunde nur ein andrer Name dafür. Denn zufolge der Wesensbestimmtheit unsers Denkens muß es solche Gedanken, die durch die Mitwirkung des reellen Seyns entstehen, nothwendig haben (produciren), und muß es seine Gedanken von einander und sich von ihnen gemäß den logischen Gesetzen und Normen unterscheiden. Gleichermaßen, scheint es, kann auch nur diejenige Nothwendigkeit, welche auf der Natur der reellen Dinge und ihrer Thätigkeit beruht, eine reale heißen. Allein soll von einer solchen Nothwendigkeit die Rede seyn können, so muß sie auch für uns existiren, uns erkennbar seyn. Nun erkennen (percipiren) wir zwar die Thätigkeit der Dinge *), aber nur äu-

*) Vgl. Grundprincip der Philos. Thl. II. (Die Lehre vom Wissen) S. 155 ff.

ßerlich und in ihrer Aeußerlichkeit, also nur als räumliche und resp. zeitliche Bewegung. Denn wir können, wie gezeigt, unmittelbar überhaupt nur das Aeußere erkennen, das Innere nur mittelbar, sofern es im Aeußern sich ausdrückt. Folglich erkennen wir auch die Zusammengehörigkeit einer bestimmten Thätigkeit und That nur daran, daß die That äußerlich auf die Thätigkeit folgt, d. h. wir erkennen unmittelbar nur die Bewegung des Aufeinanderfolgens, die Zusammengehörigkeit beider dagegen nur mittelbar in oder an dieser Bewegung. Häufig vermögen wir auch letztere — wegen ihrer (das Maaß unser percipirenden oder unterscheidenden Thätigkeit überschreitenden) zu großen Langsamkeit oder Schnelligkeit — nicht unmittelbar zu erkennen. In solchen Fällen (z. B. beim Wachsen der Frucht am Baum oder bei der Bewegung der Erde um sich selbst und um die Sonne) beruht unsere Erkenntniß jener Zusammengehörigkeit nur auf einer Folgerung, oft auf einer ganzen Reihe von Folgerungen. Sonach aber vermögen wir unmittelbar nicht zu erkennen, daß diese bestimmte That nothwendig mit dieser Thätigkeit gesetzt ist. Denn jene Aufeinanderfolge kann auch eine bloße Folge der Zeit, sie muß nicht nothwendig die Folge von Ursache und Wirkung seyn. Das unmittelbare Gesetztseyn der reellen That mit ihrer Thätigkeit würden wir unmittelbar nur erkennen, wenn wir unmittelbar das innere Uebergehen der Thätigkeit in That und (bei der Wirkung) die innere Sonderung jener von dieser zu erkennen vermöchten. Dieß aber vermögen wir nur da, wo wir selbst denkend und wollend thätig sind. Nur bei dieser subjektiven ideellen Thätigkeit schwindet der für unser Erkennen so bedeutungsvolle Unterschied des Innern und Aeußern, weil bei ihr das zu erkennende Objekt an sich Eins ist mit dem erkennenden Subjekt und nur durch letzteres selbst von ihm unterschieden wird. Nur bei ihr vermögen wir durch Reflexion oder Selbstbeobachtung (die wiederum nur auf immanenter Selbstunterscheidung beruht) das mit dem Eintreten der Bedingung erfolgende Uebergehen unsers Willensvermögens in Wirksamkeit, unserer Willensthätigkeit in einen bestimmten Willensakt, ja auch das Uebergehen unserer willkührlichen, die gegebenen Vorstellungen umbildenden und anders verknüpfenden Denkthätigkeit in ihre Thaten, wenn auch undeutlich zu erkennen. Etwas Aehnliches findet statt bei unsrer leiblichen Thätigkeit, durch die wir ei-

nen Entschluß ausführen, einen Gedanken, Wunsch, Zweck realisiren: auch hier nehmen wir unmittelbar wahr, wie das in Gedanken Projektirte durch unsere Arbeit an dem reellen Stoffe, dem Gedankengebilde gemäß, zur Erscheinung kommt, und haben, wie schon bemerkt, an dem Muskelgefühl der Anstrengung eine unmittelbare Perception causaler Thätigkeit.

Aber gesetzt auch, wir vermöchten in gleicher Weise das reelle objektive Geschehen zu erkennen, immer würden wir noch nicht von einer realen Nothwendigkeit sprechen können. Denn damit würden wir zwar erkennen, daß die That unmittelbar mit der Thätigkeit gesetzt wird, wir würden über das Zusammengehören beider keinen Zweifel haben; aber daß sie nothwendig zusammengehören, daß mit der Thätigkeit nothwendig die That gesetzt ist, würden wir damit keineswegs erkennen. Diese Nothwendigkeit liegt an sich nicht im realen Zusammengehören beider und also auch nicht in der Erkenntniß desselben, sondern einzig und allein im allgemeinen Begriffe des Thuns. Nur weil die allgemeinen formalen Begriffe von Thun und That, Grund und Folge, Ursache und Wirkung, Kategorieen sind, nach denen wir die Dinge als Thätigkeiten unterscheiden müssen, und nur weil diese Begriffe ihrer apriorischen Bestimmtheit nach so beschaffen sind, daß der Eine immer nur zusammen mit dem andern angewendet und resp. gedacht werden kann, — nur darum müssen wir denken, daß mit dem realen Vorhandenseyn einer bestimmten Thätigkeit auch eine bestimmte That, und umgekehrt, realiter vorhanden seyn müsse, nur darum fühlen wir uns gedrungen, überall wo sich uns eine reale Thätigkeit kundgiebt, auch nach ihrer That und umgekehrt zu forschen. Darum aber sind wir zugleich berechtigt, dieselbe Nothwendigkeit auch in das reelle objektive Geschehen als eine selbst reale zu verlegen, d. h. zu behaupten, daß, abgesehen von der Denknothwendigkeit, auch die reale Thätigkeit nicht ohne die That und umgekehrt seyn könne, daß beide auch realiter nothwendig zusammengehören. Denn sind die Begriffe von Thun und That Kategorieen, so kann es auch realiter keine Thätigkeit geben, die nicht nach der Kategorie von Thun und That unterschieden und damit erst als Thätigkeit gesetzt wäre. Dann aber kann es auch realiter keine Thätigkeit geben ohne eine

That, von der sie als Thätigkeit unterschieden und die zugleich als ihre That mit ihr zusammengehört.

Demnach ergiebt sich: der Begriff der realen Nothwendigkeit besteht aus einem reellen und einem ideellen Faktor: der reelle Faktor ist das reelle Vorhandenseyn einer Thätigkeit (sey sie Grund oder Ursache), die sich uns kund giebt; der ideelle Faktor ist der durch dieß reelle Seyn und die Denknothwendigkeit hervorgerufene Gedanke, daß mit der vorhandenen bestimmten Thätigkeit (und resp. mit dem Uebergehen des Vermögens in Wirksamkeit) auch eine bestimmte That realiter vorhanden seyn müsse.

Aber auch die übrigen Begriffe, der realen Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit und Zufälligkeit, sind aus denselben beiden Faktoren zusammengesetzt. Von der Zufälligkeit versteht sich dieß nach dem Obigen von selbst; denn sie ist, wie gezeigt, nur die einfache, einseitige, bloß die Folge umfassende reale Nothwendigkeit. Bei der realen Möglichkeit sind nur die Vermögen, die, wenn die Bedingung eintritt, in Wirksamkeit übergehen, realiter vorhanden; die Sache dagegen, der das Prädicat der Möglichkeit zukommt, ist nur die von uns gedachte Wirkung, das gedachte reale Ding, welches wir, weil die Vermögen realiter vorhanden sind, als ein solches, das mit dem Eintreten der Bedingung wirklich wird, denken müssen. Das reale Daseyn der Vermögen ist der reelle Faktor des Begriffs; der Gedanke der Sache, der durch dasselbe und durch die Denknothwendigkeit hervorgerufen wird, der ideelle Faktor. Eben so ist bei der realen Unmöglichkeit die Sache, der dieß Prädicat beigelegt wird, nur von uns gedacht; realiter vorhanden sind nur die Vermögen, aber zusammen mit dem Unvermögen des Eintritts der Bedingung. Im Begriffe der Wirklichkeit dagegen dreht sich das Verhältniß um. Hier ist der reelle Faktor das reelle Daseyn der wirklich gewordenen Sache, der ideelle Faktor die mit dem Eintreten der Bedingung in Wirksamkeit übergegangenen Vermögen, die eben damit als bloße Vermögen aufgehoben, realiter nicht mehr vorhanden sind, sondern von unserm Denken nur als Voraussetzung der wirklich gewordenen Sache mit dieser verknüpft, also nur hinzugedacht werden.

Die Begriffe der realen Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit sind sonach die allgemei-

nen Gesichtspunkte, unter die wir die Thätigkeiten der Dinge zufolge der Unterscheidung derselben nach Vermögen und Energie zusammenfassen, oder was dasselbe ist, nach denen wir die gemäß den Kategorieen des Vermögens und der Energie gesetzten Unterschiede von neuem unterscheiden. Wir unterscheiden zunächst nämlich alle Thätigkeiten, die bloße Vermögen sind, als solche von alle denen, die in Wirksamkeit übergegangen sind. Wir unterscheiden aber auch weiter jene von einander nach den (uns bekannten) unterschiedlichen Wirkungen, die sie haben können, sofern die Bedingung eintreten kann, und also nicht haben können, sofern die Bedingung nicht eintreten kann. Jene, deren Bedingungen eintreten können, bilden die Sphäre der realen Möglichkeit, diese, deren Bedingungen nicht eintreten können, die Sphäre der realen Unmöglichkeit; die Wirkungen jener fallen unter den Begriff des reell Möglichen, die Wirkungen dieser unter den Begriff des reell Unmöglichen. Eben damit aber unterscheiden wir die Vermögen nur nach den Momenten, die in dem allgemeinen Verhältnißbegriffe von Vermögen und Energie selbst liegen. Denn diesem Begriffe gemäß bleibt jedes Vermögen so lange bloßes Vermögen, bis die Bedingung eintritt, und vermag also nicht wirksam zu werden, wenn die Bedingung nicht einzutreten vermag. Und dem Begriffe der Energie gemäß tritt mit ihr zugleich die Wirkung (die Wirklichkeit der Sache) ein, und muß eintreten, weil die Energie ursächliche Thätigkeit ist. Jeder dieser Momente im begrifflichen Verhältnisse von Vermögen und Energie wird, weil Moment eines Verhältnißbegriffs, selbst wiederum in die Form des Begriffs von uns gefaßt, und unter die so entstandenen Begriffe werden die Dinge als Wirkungen bedingter Thätigkeiten subsumirt. —

Die Begriffe der realen Möglichkeit, Unmöglichkeit rc. sind mithin die allgemeinen Denkbestimmungen des begrifflichen Verhältnisses von Vermögen und Energie, oder die allgemeinen Formen, welche dieses Verhältniß annimmt, jenachdem es von dem einen oder andern der in ihm liegenden Begriffsmomente bestimmt wird, und welche somit realiter vorkommen müssen, jenachdem das eine oder andre bestimmende Moment realiter eintritt. Ist das Verhältniß durch dasjenige Begriffsmoment bestimmt, demgemäß jedes Vermögen bloßes Vermögen bleibt, bis seine Be-

dingung eintritt, so ist, so lange die Bedingung eintreten kann, aber nicht eingetreten ist, eine reale Möglichkeit vorhanden. Ist es dagegen durch dasjenige Begriffsmoment bestimmt, wonach jedes Vermögen nicht in Energie übergehen kann, wenn seine Bedingung nicht einzutreten vermag, so ist eine reale Unmöglichkeit vorhanden. Und ist es durch dasjenige Begriffsmoment bestimmt, wonach mit dem Eintreten der Bedingung die Vermögen in Energie übergehen und damit zu ursächlichen Thätigkeiten werden, so ist die Wirklichkeit (der Sache) gegeben. Sofern es endlich im letzteren Falle zugleich durch dasjenige Begriffsmoment bestimmt ist, wonach mit der ursächlichen Thätigkeit nothwendig die Wirkung gesetzt ist, so ist mit der Wirklichkeit zugleich die Nothwendigkeit (als einfache und resp. doppelte) gegeben.

Sonach aber sind die in Rede stehenden Begriffe, welche erst Kant unter dem Namen der Kategorieen der „Modalität" in die Logik einführte, keine Kategorieen. Denn sie sind nicht allgemeine formale Begriffe, nach denen alle Dinge unmittelbar unterschieden sind und werden, sondern nur Begriffe, unter welche die Dinge zusammengefaßt werden, sofern und nachdem sie gemäß den Kategorieen des Vermögens und der Energie unterschieden sind. Sie sind mithin nicht allgemeine Unterscheidungsnormen und Unterschiedskriterien für die Dinge selbst, sondern nur für die gemäß den Kategorieen des Vermögens und der Energie gesetzten Unterschiede der Dinge. Sofern die Dinge als Thätigkeiten nach Vermögen und Energie unterschieden sind, werden sie weiter von uns in mögliche, unmögliche, wirkliche ꝛc. unterschieden, und sind darnach entweder mögliche oder unmögliche oder wirkliche, und als wirkliche entweder nothwendige oder zufällige. Also sind nicht alle Dinge mögliche, nicht alle unmögliche, wirkliche ꝛc. Folglich sind die Begriffe der realen Möglichkeit, Unmöglichkeit ꝛc. auch keine allgemeinen Prädicamente.

Ferner erhalten die Dinge dadurch, daß sie auf diese Weise unterschieden werden, gar keine dingliche Bestimmtheit. Die Unterscheidung trifft die Dinge nicht als Dinge, sondern nur das reale Verhältniß von Vermögen und Energie. Jedes Ding bleibt als Ding schlechthin dasselbe, mag es real möglich, unmöglich oder wirklich, nothwendig oder zufällig seyn. In der Sphäre des reellen Seyns giebt es überhaupt keine möglichen, unmögli-

chen, wirklichen 2c. Dinge sondern bloß mannichfaltige bedingte Thätigkeiten und damit mannichfaltige Vermögen, die in Energie übergehen können und resp. wirklich übergehen. Nur unser Denken unterscheidet auf Grund dieses real Vorhandenen die Dinge in mögliche, unmögliche 2c., weil diese Unterschiedsbestimmungen als bestimmende Momente im Verhältnisse von Vermögen und Energie liegen. Die Unterscheidung betrifft daher zwar das reelle Seyn, weil das reale Verhältniß von Vermögen und Energie, aber nicht die reellen Dinge als solche. Ja sie betrifft selbst die als möglich, unmöglich 2c. von uns gedachten Dinge nicht in ihrer dinglichen Bestimmtheit, sondern nur in ihrer Beziehung zu real vorhandenen Vermögen und resp. Energieen, — eine Beziehung, die eine so mannichfaltige, unterschiedliche seyn kann, als es unterschiedliche bestimmende Momente im Verhältniß von Vermögen und Energie giebt. Folglich können nach Kants eigner Begriffsbestimmung die Begriffe der Möglichkeit, Unmöglichkeit 2c., nicht für Kategorieen gelten. Denn betreffen diese begrifflichen Unterschiede weder die realen Dinge noch unsere Anschauungen und Vorstellungen von Dingen, so können sie auch letzteren keine „Einheit geben," — worin nach Kant die Bestimmung der Kategorieen besteht. Die Vorstellungen der mannichfaltigen Dinge, die ich für möglich halte und somit unter den Begriff der Möglichkeit subsumire, werden dadurch weder unter einander noch mit andern verknüpft: es können vielmehr die disparatesten Dinge seyn, und sie bleiben, was sie sind, ob sie als möglich oder unmöglich angesehen werden. Ich theile damit zwar meine objektiven Vorstellungen in gewisse Kreise oder Klassen ein: die Vorstellungen der real möglichen Dinge treten als eine Gesammtheit den Vorstellungen der unmöglichen Dinge als einer andern Gesammtheit gegenüber u. s. w. Allein abgesehen davon, daß diese Eintheilung gar nicht alle meine Vorstellungen umfaßt, — denn meine rein imaginativen Vorstellungen, die Gebilde des Dichters 2c. haben mit der realen Möglichkeit oder Unmöglichkeit gar nichts zu schaffen, — abgesehen davon, daß die Begriffe der realen Möglichkeit, Unmöglichkeit 2c., keine allgemeinen Zusammenfassungs- oder Verbindungsformen sind, so betrifft die Eintheilung gar nicht die vorgestellten Dinge und die Vorstellungen selber: — diese bleiben schlechthin dieselben, mögen sie real Mögliches oder Un-

mögliches vorstellen, können also auch nicht nach Möglichkeit, Unmöglichkeit &c. eingetheilt werden, — sie betrifft vielmehr nur die Beziehung derselben zu dem realen Verhältniß von Vermögen und Energie. Folglich können jene Begriffe auch nicht unsern Vorstellungen als solchen, sondern nur den Beziehungen derselben zu diesem Verhältnisse Einheit geben. Ebenso endlich steht Hegel im Widerspruch mit sich selber, wenn er bei seiner begrifflichen Fassung der Kategorieen sie unter letztere mit aufnimmt. Denn sie können offenbar in keiner Weise als „reine Wesenheiten der Dinge," noch als „Bestimmungen und Gesetze, die das reine Denken sich selbst giebt," betrachtet werden. —

Nichtsdestoweniger haben sie einen wohlbegründeten Anspruch in der Logik erörtert zu werden. Denn sind sie auch selbst keine Kategorieen, so sind sie doch, wie gezeigt, die im kategorischen Verhältnißbegriffe von Vermögen und Energie liegenden Momente, nach denen dieß Verhältniß sich bestimmt, also die allgemeinen Bestimmungen und resp. Formen desselben, ohne deren begriffliche Feststellung dieß Verhältniß selbst nicht erörtert und die kategorischen Begriffe von Vermögen und Energie nicht zu voller Klarheit und Deutlichkeit erhoben werden können.

Anmerk. Der Begriff der Zufälligkeit in seiner obigen Fassung und die Annahme, daß es ein zufälliges Geschehen realiter geben könne, scheint der Idee des Absoluten zu widersprechen. Das Absolute als die absolute Ursache der Welt scheint alles freie Thun der weltlichen Wesen auszuschließen. Denn danach ist das Weltliche das vom Absoluten nur Gesetzte und Bestimmte, also, scheint es, auch alle Thätigkeit der weltlichen Dinge vom Absoluten so bestimmt, daß nur geschehen kann, was dieser Bestimmtheit gemäß ist und aus ihr folgt, daß also auch alles weltliche Geschehen, alles Zusammentreffen der Dinge als bestimmter Vermögen an der ursächlichen Thätigkeit des Absoluten seine Ursache und damit Nothwendigkeit hat. Allein das Absolute ist nur als absoluter Geist Ursache der Welt, und demnach ist zwar das Weltliche das nur Gesetzte und Bestimmte, aber es fragt sich zugleich, als was es vom Absoluten gesetzt und bestimmt ist. Nun ist es aber nicht bloß als das von ihm Unterschiedene, sondern diese Unterschiedenheit zugleich als an ihr selbst sich aufhebende gesetzt und bestimmt, das Weltliche mithin zugleich das mit dem Absoluten Eins werdende. Dieses Werden geht nothwendig in Daseyn über, und die sich aufhebende Bestimmtheit des Weltlichen als des Materiellen,

Natürlichen ist eben so nothwendig ein Uebergehen des Materiellen in Geistigkeit, ein Proceß der Vergeistigung des Materiellen: nur in den damit entstehenden weltlich geistigen Wesen kann das Einswerden des Weltlichen mit dem absoluten Geiste zum Daseyn kommen. Sonach aber ist vom Absoluten selbst zugleich die Existenz weltlich geistiger Wesen, eben damit aber auch die (wenngleich bedingte, relative) Selbstbestimmung oder Willensfreiheit gesetzt, ohne welche ein geistiges Wesen als solches undenkbar ist. Dieß widerspricht dem Begriffe des Absoluten als der absoluten Ursache der Welt so wenig, daß es vielmehr, wie soeben gezeigt, aus diesem Begriffe nothwendig folgt. Denn das Absolute ist nur Ursache der Welt, sofern es sich von der Welt unterscheidet und ihr unterschiedlich gegenübertritt, also sofern es Denken, Geist ist. So gewiß es daher geistige Wesen in der Welt giebt, so gewiß kann nicht alles weltliche Geschehen auch seinem Grunde nach nothwendig seyn, so gewiß muß es vielmehr ein freies Thun und damit ein zufälliges Geschehen geben: denn Selbstbewußtseyn, Geist, beruht auf Selbstunterscheidung und damit auf Selbstbestimmung, ist ohne diese schlechthin undenkbar. Und so gewiß es ein freies Thun in der Welt giebt, so gewiß kann die das Weltliche setzende und bestimmende Thätigkeit des Absoluten nur ursächliche, sich von ihrer Wirkung unterscheidende, also ebenfalls nur sich selbst bestimmende, freie, geistige Thätigkeit seyn. So gewiß endlich umgekehrt das Absolute die absolute Ursache der Welt, absoluter Geist ist, so gewiß muß es geistige Wesen und ein freies Thun in der Welt geben. Werden diese Begriffe nur klar und bestimmt gefaßt, so fordern sie sich gegenseitig mit unabweislicher Nothwendigkeit.

§. 41. Können bedingte Thätigkeiten (Vermögen) nur in Wirksamkeit übergehen, wenn die Bedingung eintritt d. h. wenn alle zur Hervorbringung der Wirkung erforderlichen Vermögen zusammentreffen, so ist, wie gezeigt, das Eintreten der Bedingung, der unmittelbare Grund ihres Uebergehens in Wirksamkeit und damit der mittelbare Grund der Hervorbringung der Wirkung. Wo das Eintreten der Bedingung durch eine andre Thätigkeit bewirkt wird oder die Vermögen selbst von einer andern Thätigkeit so gesetzt und bestimmt sind, daß sie von selbst zusammentreffen, da ist diese andre Thätigkeit die mittelbare Ursache des Uebergehens der Vermögen in Wirksamkeit und damit der Hervorbringung der Wirkung. Ist nun für eine solche Thätigkeit die mit der Wirksamkeit der Vermögen gegebene Wir-

kung der Grund ihres Thuns, so ist sie damit als End-Ursache thätig. Denn die Wirkung, welche erst durch dieses Thun mittelbar realisirt wird, und doch zugleich der Grund desselben und damit das Prius ihrer eignen Realisirung ist, bestimmt das Thun nicht nur qualitativ und quantitativ, sondern giebt ihm auch die bestimmte Richtung auf die Realisirung ihrer selbst, ist also nicht nur Grund, sondern auch Ziel des Thuns jener Thätigkeit. Eine solche Wirkung aber, welche insofern noch gar nicht existirt, als sie erst mit dem Eintreten der Bedingung hervorgerufen wird, und doch zugleich der Grund dieses Eintretens, weil der Grund und das Ziel für das Zusammenbringen, Setzen und Bestimmen der Vermögen ist, ist begrifflich der Zweck. Die Vermögen, die aus diesem Grunde und zu diesem Ziele zusammengebracht und resp. so gesetzt und bestimmt werden, daß sie den Zweck realisiren, sind die Mittel.

Der Zweck ist ein immanenter, wenn die Mittel an sich, wesentlich, innerlich, so von der Endursache bestimmt sind, daß sie von selbst zur Realisirung des Zwecks zusammentreffen und wirken, also den Zweck nicht nur relativ selbstthätig realisiren, sondern ihn als Grund ihrer Wirksamkeit in sich tragen, so daß letztere und damit die Realisirung des Zwecks nur die Folge dieses Grundes ist, in welche der Grund und damit die Wirksamkeit der Mittel und damit die Mittel selbst übergehen, wenn also der Zweck den Mitteln nicht gesondert, unterschiedlich gegenübersteht, sondern ihr eigner Zweck ist, kurz wenn die Mittel und der Zweck eine concrete nur in sich unterschiedene Einheit bilden. Im entgegengesetzten Falle ist der Zweck ein transeunter, äußerlicher. Eben so kann die Endursache eine immanente oder transeunte seyn. Ist sie eine immanente, d. h. in den Mitteln, in der Bedingung und resp. den Vermögen immanent wirksam, so daß letztere in Folge dieser immanenten Thätigkeit zur Hervorbringung der Wirkung zusammentreffen und den Zweck realisiren, so ist der Zweck auch in Bezug auf die Endursache ein immanenter. Denn in diesem Falle tritt der Zweck, indem er realisirt wird, der Endursache nicht unterschiedlich gegenüber, sondern bildet mit ihr, wie die Wirkung mit der immanenten Ursache, nur eine in sich unterschiedene Einheit. Ist dagegen die Endursache eine transeunte, d. h. eine von der Bedingung und den Vermögen, also von den Mitteln unter-

schiedene Thätigkeit, möge sie als solche die Mittel nur äußerlich zusammenbringen und handhaben oder sie an sich selbst so setzen und bestimmen, daß sie den Zweck von selbst realisiren, so ist auch der Zweck in Bezug auf die Endursache ein transeunter. Denn wie die Endursache von den Mitteln unterschieden, eine andre Thätigkeit als die Bedingung und die Vermögen ist, so ist sie nothwendig auch von dem durch die Mittel realisirten Zwecke unterschieden und tritt diesem wie die transeunte Ursache ihrer Wirkung unterschiedlich gegenüber. Der in Bezug auf die Endursache transeunte Zweck kann indeß in Bezug auf die Mittel ein immanenter seyn.

Aber nur dem realisirten Zwecke kann die transeunte Endursache unterschiedlich gegenübertreten. So lange der Zweck noch nicht realisirt ist, sondern als der Grund ihres Thuns die Thätigkeit der Endursache bestimmt, leitet, beherrscht, und somit selbst eine Thätigkeit ist, bildet er mit der Endursache, möge sie eine immanente oder transeunte seyn, nothwendig eine in sich unterschiedene Einheit. Denn sofern er das Thun der Endursache als solcher bestimmt, kann er nicht eine besondere, von ihr verschiedene Thätigkeit seyn: sonst wäre die Endursache nicht Endursache, sondern bloßes Mittel. Er kann aber auch nicht identisch mit ihr seyn. Denn er ist nicht die Endursache selbst, sondern von ihr gesetzt, also nothwendig von ihr wie die Wirkung von ihrer Ursache unterschieden. Wäre er aber auch selbstthätig wirksam, d. h. sich selbst realisirend und insofern zugleich selbst Endursache, so müßte er doch nothwendig sich in sich als Ursache und Wirkung, Endursache und Zweck, unterscheiden, und die Sache bleibt dieselbe. Nun muß aber, so gewiß die Ursache die Wirkung setzt, so gewiß auch die Endursache den Zweck selbstthätig setzen: denn der Zweck ist ihre Wirkung, die sie durch die Mittel hervorbringt. Indem sie ihn aber als ihre Wirkung setzt, setzt sie ihn nothwendig auch als Grund und Ziel ihres Thuns: denn nur als der ihr Thun und damit die Mittel bestimmende und richtende Grund ist er Zweck.

Somit aber ergiebt sich, daß jede endursächliche Thätigkeit, indem sie selbst den Zweck setzt, nothwendig auch selbstthätig sich in sich als Thätigkeit und Grund ihres Thuns, als Endursache und Zweck, unterscheidet, daß sie producirende und zugleich sich in sich unterscheidende Thätigkeit ist. Eine sol-

che aber ist, wie gezeigt, ihrem Wesen und Begriffe nach geistige Thätigkeit, jede endursächliche Thätigkeit mithin nothwendig Denkthätigkeit, der Zweck ursprünglich Gedanke, der von der Endursache durch die Mittel realisirt wird. Dasselbe folgt aus dem Begriffe des Zwecks. Denn der Zweck, so lange er noch nicht realisirt, sondern — in seiner Ursprünglichkeit — nur Grund und Ziel für das Thun der Endursache ist, hat kein reelles objektives Seyn: denn er ist weder an sich noch für sich noch für Andres, sondern nur in der Endursache immanent, nur Moment ihrer in sich unterschiedenen Einheit (ihres Sich-in-sich-Unterscheidens). Gleichwohl muß ihm ein Seyn zukommen: denn er ist thätig, indem er als Grund und Ziel das Thun der Endursache bestimmt. Folglich kann er nur ein ideelles, subjektives Seyn haben, d. h. er ist nothwendig Gedanke. Ueberall also, wo ein zweckmäßiges Thun realiter vorhanden ist und Zwecke ausgeführt werden, ist nothwendig ein Gedanke ursprünglich das Prius und der Grund des reellen Geschehens. Und umgekehrt, überall wo geistige, denkende Wesen handeln und also ein Gedanke objektivirt und realisirt wird, ist nothwendig ein, (wenn auch unvollkommenes und in den Mitteln fehlgreifendes, doch immer) zweckmäßiges, weil von einem Zwecke geleitetes Thun vorhanden. Denn der Gedanke, der erst objektivirt und realisirt werden soll, ist nothwendig das ideelle Prius seiner Realisirung, der Grund und das Ziel des Handelns, folglich Zweck.

Gäbe es also nur geistige Wesen in der Welt, so müßten sie alle nach ihrer endursächlichen Thätigkeit, und damit alles reelle Geschehen nach Zweck und Mittel unterschieden seyn. Ob es dagegen in der Natur Zwecke und ein zweckmäßiges Geschehen geben könne, scheint mehr als zweifelhaft zu seyn. Zunächst leuchtet ein, daß die natürlichen Dinge als solche, also auch die Gesammtheit derselben, die Natur, nicht selbst Zwecke setzen, nicht selbst zweckmäßig thätig seyn können: denn damit hörte das natürliche Ding auf ein solches zu seyn und wäre vielmehr geistiges, denkendes Wesen. Daraus folgt nun zwar noch nicht, daß es nicht in der Natur ein zweckmäßiges Geschehen geben könne, d. h. daß nicht die Thätigkeiten und Thaten der natürlichen Dinge durch eine andre endursächliche (geistige) Thätigkeit und deren Zwecke bestimmt seyn und somit selbst

zweckgemäß erfolgen könnten. Allein daß es ein solches Geschehen realiter gebe, wird insofern immer dem Zweifel ausgesetzt bleiben, als wir den Zweck, eben weil er an sich Gedanke ist, nicht unmittelbar empirisch, durch sinnliche Perception wahrnehmen können. Er läßt sich vielmehr nur wie das Innere im Aeußern, das Wesen in der Erscheinung ꝛc., mittelbar wahrnehmen, d. h. wir können zu dem Gedanken eines zweckmäßigen Geschehens in der Natur nur kommen, sofern in dem unmittelbar Wahrgenommenen sich das Zweckgemäße wie das Innere im Aeußern ausdrückt und also die unmittelbare Wahrnehmung den Gedanken des Zweckmäßigen involvirt, so daß wir ihn mittelst ihrer haben, produciren müssen.

Auf diese mittelbare Weise nehmen wir nun in der That überall ein solches Geschehen wahr. Zunächst im Einzelnen. Denn wir bemerken z. B. am Organismus der Pflanzen, des Thiers, wie die Organe auf das Genauste und Angemessenste präformirt sind und gebildet werden für Funktionen, die sie noch nicht verrichten können: wie die Keimzelle des Eies die Organe der Bewegung formt, noch ehe eine Bewegung stattfinden kann, wie im Fötus die Lungen zum Einathmen der Luft entstehen, noch ehe die Luft sie berühren kann, wie die Nerven des Auges und Ohrs für die Reizungen der Aether- und Schallwellen gebildet werden, noch ehe sie diesen Reizungen ausgesetzt sind. Wir bemerken, daß alle diese Organe so construirt werden, wie es die gesetzmäßige Wirksamkeit und Bewegung der äußern Naturpotenzen (der Luft, des Lichts ꝛc.) fordert, daß also die bildende Thätigkeit auf eine vollkommene Harmonie des Einen mit dem Andern hinarbeitet. Wir bemerken, wie der Hamster die Nahrung, die er im Winter verzehrt, sich zusammenträgt, noch ehe der Winter da ist, wie der Vogel sein Nest baut, noch ehe die Zeit des Eierlegens und Brütens gekommen, u. s. w. Was wir unmittelbar wahrnehmen, ist freilich nur das Daseyn und resp. Entstehen der Lungen vor der Geburt, das Einathmen der Luft nach der Geburt ꝛc. Aber diese Wahrnehmung involvirt den Gedanken, daß die Lungen zum Zwecke des Athmens entstehen, also den Gedanken eines zweckgemäßen Geschehens; wir bilden uns denselben nicht willkührlich, sondern er entsteht, wie man zu sagen pflegt, von selbst, d. h. unser Denken producirt ihn nothwendig, weil er in jener Wahrnehmung implicite liegt oder weil

ihn dieselbe mit unserm Denken zusammen in ähnlicher Art erzeugt, wie unsere unmittelbaren Wahrnehmungen durch das reelle Seyn im Zusammenwirken mit unserm Denken hervorgerufen werden. — Wir bemerken aber auch im Ganzen, wie überall in der Natur die mannichfaltigsten Thätigkeiten sich begegnen, in einander greifen und auf einander thätig sind. Den Gedanken dieses Zusammenwirkens können wir nicht denken, ohne zugleich denken zu müssen, daß alle natürlichen Thätigkeiten so beschaffen und bestimmt sind, daß ihr Auf- und Gegeneinanderwirken das Ganze der Natur und damit ihr eignes Bestehen nicht hindre und zerstöre. Denn die Natur ist eben damit nothwendig ein Ganzes, eine Totalität, daß alle einzelnen natürlichen Dinge gegenseitig durch einander bedingt und bestimmt sind (s. §. 35.). Somit aber fassen wir das Bestehen des Ganzen der Natur nothwendig als Zweck, die Bestimmungen der einzelnen Thätigkeiten als Mittel zur Realisirung desselben. Denn damit denken wir das Bestehen des Ganzen als den Grund, aus welchem, und als das Ziel, für welches die einzelnen Thätigkeiten so und nicht anders bestimmt sind, so daß sie nur so und nicht anders thätig seyn und auf einander wirken können. Dann aber ist das Ganze das bestimmende Prius der Bestimmtheit und damit des Daseyns der einzelnen Thätigkeiten, somit aber zugleich das Prius seiner eignen Realisirung und Realität. Denn es kommt nur zur Realität in und mit der Existenz der einzelnen Thätigkeiten und ihrer Bestimmtheiten, weil es selbst nur die Totalität der einzelnen bestimmten Thätigkeiten ist. Folglich ist die Bestimmung der letzteren, sofern sie dem Bestehen des Ganzen, dem Zwecke gemäß erfolgt, also die zweckgemäße Bestimmtheit und damit das zweckgemäße Aufeinanderwirken der einzelnen Thätigkeiten, das Mittel zur Realisirung des Zwecks. Sonach ergiebt sich: das Bestehen des Ganzen ist jedem Einzelnen gegenüber Zweck, das Einzelne Mittel. Zugleich aber ist eben damit auch das Bestehen jedes Einzelnen Zweck; denn da das Ganze nur die Totalität des Einzelnen, sein Bestehen mithin vom Bestehen des Einzelnen bedingt ist, so hat das Bestehen des Ganzen, also das Ganze in seinem Zweckseyn, zugleich nothwendig das Bestehen des Einzelnen zum Zweck. Der allgemeine Zweck ist mithin zugleich der Zweck jedes Einzelnen.

Aber auch der Begriff des Naturgesetzes involvirt nothwendig den Zweckbegriff. Denn wenn durch die gesetzmäßige

Wirksamkeit der Naturkräfte und natürlichen Dinge nicht irgend Etwas (wenn auch etwa nur die Möglichkeit des Fortbestehens des Ganzen, Festigkeit, Regelmäßigkeit, Ordnung rc.) erreicht werden soll, was ohne sie nicht zu verwirklichen ist, so hat die Gesetzlichkeit in der Natur keinen Grund und Sinn; sie wäre schlechthin zufällig; es könnte ebensowohl völlige Gesetzlosigkeit herrschen. Aber eine zufällige Gesetzlichkeit ist eine contradictio in adjecto. Das Wort Gesetz bezeichnet begrifflich nicht nur eine bestimmte, in allen unter ihm befaßten einzelnen Fällen stets identische Gleichmäßigkeit, sondern auch eine Nothwendigkeit des Geschehens, und zwar nicht nur nach der Seite der Folge hin (— denn damit wäre kein Gesetz, sondern nur eine Mehrzahl gleicher Ursachen vorhanden —), sondern auch nach der Seite des Grundes: nur die ratio legis macht das Gesetz zum Gesetze, wie sie den Sinn (die Auslegung) desselben bestimmt. Der Grund der Naturgesetze kann aber nur ein Zweck seyn, weil er als das Prius derselben zugleich das Prius der Natur selbst ist, also kein reelles natürliches, sondern nur ein ideelles Seyn haben kann, und weil er zugleich mit den Naturgesetzen alles Geschehen und Werden, alle Thätigkeit und Veränderung in der Natur bestimmt und bedingt. (Das Gesetz der Schwere z. B. ist nicht bloß darum ein Gesetz, weil es die körperlichen Dinge stets in ganz bestimmten Graden der Geschwindigkeit fallen macht, sondern weil durch dasselbe, trotz der relativ freien Beweglichkeit der Dinge, das Zusammenbleiben der zum Ganzen eines Weltkörpers bestimmten Dinge und somit das Fortbestehen des Ganzen wie des Einzelnen erreicht wird: dieser Zweck ist der Grund des Gesetzes der Schwere.)

Nach unsern metaphysischen Prämissen endlich ist die Natur, obwohl als Ganzes den einzelnen Dingen gegenüber selber Zweck, doch nicht um ihrer selbst willen da. Alles materielle, natürliche Seyn hat vielmehr seinem Wesen und Begriffe nach die Bestimmung, in geistiges Seyn überzugehen. Die Natur ist mithin nur der perennirende Proceß dieser Vergeistigung und das Hervorgehen des ethischen Reichs der creatürlichen Geister das Ziel jenes Uebergehens. Dieses Ziel ist aber zugleich der Grund des Daseyns der Natur. Denn das materielle natürliche Seyn kann als solches nicht für sich, sondern nur in der Einigung mit dem Absoluten bestehen: dieß liegt in seiner begrifflichen Wesen-

heit, also in seiner Substanz, und diese ist wiederum dem allgemeinen Substanzbegriffe gemäß der Grund seiner Existenz. Die Einigung mit dem Absoluten fordert aber, weil das Absolute Geist ist, die Vergeistigung des materiellen natürlichen Seyns. Folglich ist letztere, die nur durch das Daseyn der Natur und ihr Uebergehen in geistiges Seyn erreicht wird, zugleich der Grund ihres Daseyns und das Ziel ihres Uebergehens, also der (immanente) Zweck der Natur. —

Doch lassen wir alle metaphysischen Prämissen. Hier genügt es, daß wir behaupten können: so gewiß die Natur ein Ganzes ist und so gewiß in ihr Alles nach bestimmten Gesetzen geschieht, so gewiß ist auch alles Geschehen in der Natur ein zweckgemäßes. Dann aber sind nothwendig alle Dinge als Thätigkeiten in Beziehung auf Zweck und Mittel unterschieden. Der allgemeine formale Begriff des Zwecks und Mittels ist mithin ein allgemeiner Beziehungs- und Gesichtspunkt ihrer Unterschiedenheit, eine allgemeine Norm der unterscheidenden Thätigkeit, ein allgemeines Unterschiedskriterium und Prädicament der Dinge, also Kategorie.

Wird der Zweckbegriff als Kategorie anerkannt, so bedingt er nothwendig die ganze Weltanschauung. Nach den übrigen bisher behandelten Kategorieen war es noch immer möglich, alles Seyn und Geschehen in der Welt als ein bloß natürliches, materielles zu betrachten. Mit dem Eintreten des Zweckbegriffs ist dieß nicht mehr möglich: er schließt allen einseitigen Materialismus und Realismus, allen Atheismus und Pantheismus schlechthin aus; er fordert als Grundlage der Weltanschauung durchaus den wahren, dem Realismus nicht entgegengesetzten, sondern ihn anerkennenden und mit ihm geeinigten Idealismus. Dieser leugnet keineswegs das Daseyn eines wahrhaft Realen; er beweist vielmehr selbst, daß es ein solches nothwendig geben müsse und daß es zur Erzeugung unserer objektiven Gedanken, unsers Erkennens und Wissens mitwirke. Wie er seinen Namen von dem Worte Idee hat, so behauptet er nur, daß ein Ideelles, ein Denken und Gedanke und somit das Absolute als selbstbewußter an und für sich seyender Geist die absolute Voraussetzung der Welt sey. Diese Behauptung kann nicht mehr bestritten werden, sobald der Zweckbegriff als bestimmendes Princip anerkannt ist. Denn damit ist anerkannt, daß alle Dinge

als Thätigkeiten (also auch als werdend, sich entwickelnd, sich bewegend, sich gegenseitig bedingend und bestimmend rc.) nach Zweck und Mittel unterschieden sind, jedes also ein besondrer, von andern unterschiedener Zweck ist und einen solchen Zweck hat, jedes aber auch Mittel ist für einen Zweck, d. h. daß jedes einzelne Ding nach seiner Entstehung, seinem Daseyn und Bestehen, seiner Beschaffenheit und Wesenheit rc., insofern einen Zweck hat, als es ein so und so bestimmtes werden und seyn muß, wenn der Zweck des Ganzen, der allgemeine Zweck, erreicht werden soll, daß aber in dem allgemeinen Zwecke jedes zugleich seinen eignen Zweck, seine eigne wahre Wesenheit und Wirklichkeit erreicht, und mithin nicht bloß einen Zweck hat und Mittel ist, sondern für sich selbst Zweck ist. Als ein solches aber kann weder das einzelne natürliche Ding noch die Natur überhaupt sich selbst gesetzt oder bestimmt haben. Denn damit wäre sie zwecksetzende Endursache, also nicht Natur, sondern geistiges Wesen. Selbst der creatürliche Geist kann seinen Zweck und sich als Zweck nicht schöpferisch selbst setzen. Denn als werdender, aus der Natur hervorgehender und resp. hervorgegangener Geist ist er der Zweck der Natur und hat seinen Zweck in seiner sittlichen Bestimmung, aus der zugleich seine Einigung mit dem Absoluten hervorgeht. Er kann (und soll) nur diesen ihm gesetzten Zweck durch freien Entschluß zum Zweck seines Seyns und Thuns, und damit sich selbst zur Endursache erheben, die den gegebenen Zweck als ihren Zweck realisirt. Die letzte Endursache, welche alle Dinge nach Zweck und Mittel unterscheidet und damit jedem seinen Zweck wie jedes als Zweck und resp. Mittel bestimmt, ist nothwendig absoluter Geist, weil eben Zweck setzende und bestimmende Endursache.

Ist dieß das unvermeidliche Resultat, das aus der Anerkenntniß des Zweckbegriffs folgt, so erklärt es sich von selbst, warum alle materialistischen und realistischen Richtungen der Philosophie wie der Naturwissenschaft sich stets auf das Entschiedenste dagegen aufgelehnt haben. Man giebt zwar wohl allgemein zu, daß der Mensch sich Zwecke setze und nach Zwecken handle; das eigne Bewußtseyn zwingt einem Jeden dieß Zugeständniß ab und Keiner mag sich so tief erniedrigen, daß er behauptete, er lebe und handle völlig zwecklos. Aber die Natur, die Welt, — dieses große Ganze, von dem der Mensch mit sei-

nem zweckmäßigen Handeln überall bedingt und bestimmt ist, — so tief zu erniedrigen, trägt man kein Bedenken: hier soll es schlechthin keinen Zweck, kein zweckmäßiges Geschehen, keine zweckgemäße Thätigkeit geben. Man erkennt also wohl transeunte (vorübergehende) Zwecke in der Welt an: — denn der Mensch ist für seine einzelnen Handlungen nothwendig transeunte Ursache, also auch transeunte Endursache, und seine Mittel sind bloße (äußerliche) Mittel, die dem Zwecke gesondert gegenüberstehen, weil er nicht schöpferisch wirken, das Wesen der Dinge nicht ändern kann; — aber man leugnet allen und jeden immanenten (dauernden) Zweck. In der Natur nämlich kann es nur immanente Zwecke geben, weil, wie gezeigt, kein natürliches Ding als solches zwecksetzend, also auch nicht transeunte Endursache zu seyn vermag, eben so wenig aber bloßes äußerliches, dem Zwecke gesondert gegenüberstehendes Mittel seyn kann. Denn damit würde es zum bloßen todten, an sich selbst unthätigen Instrumente, hörte mithin auf natürliches Ding zu seyn, das, wie gezeigt, seinem Wesen und Begriffe nach an sich thätig, wenn auch nur bedingte, relative Thätigkeit ist. Jedes natürliche Ding, das zweckgemäß thätig ist, trägt mithin nothwendig den Zweck als den bestimmenden Grund seiner Thätigkeit und Wirksamkeit in sich selbst oder was dasselbe ist, in jedes zweckgemäß thätige natürliche Ding muß mit seinem Entstehen, mit seiner Beschaffenheit und Wesenheit der von ihm zu realisirende Zweck so gesetzt seyn, daß es mit ihm als der Bestimmung und Erfüllung seines eignen Wesens in concrete Einheit zusammenfällt, mit seiner Realisirung zugleich sein eignes Wesen realisirt. Leugnet man also die immanenten Zwecke, so leugnet man alle Zwecke in der Natur. Allein man bedenkt nicht, daß man damit auch die transeunten Zwecke des menschlichen Handelns leugnet. Denn letztere wären schlechthin unausführbar, wenn die natürlichen Dinge, die der Mensch als Mittel gebraucht, nicht wesentlich so beschaffen wären, daß sie seinen Zwecken als Mittel dienen, da ja der Mensch die Wesenheit der Dinge schlechthin nicht ändern, also auch die Dinge nicht zu Mitteln seiner Zwecke machen kann, wenn sie nicht wesentlich dazu gesetzt und bestimmt sind. Sind sie aber an sich dazu bestimmt, so ist damit implicite ausgesprochen, daß die Möglichkeit eines zweckgemäßen menschlichen Handelns der immanente Zweck (wenn auch nur Nebenzweck)

ihrer Bestimmtheit sey. Denn wären sie nur zufällig so bestimmt, könnten also auch anders beschaffen seyn, so wäre damit gesagt, daß der Mensch auch möglicher Weise ein Zweck setzendes, aber nicht Zweck realisirendes Wesen seyn könne, — eine offenbare contradictio in adjecto, da der Zweck, der nicht realisirt wird und werden kann, kein Zweck ist. (Ich kann unmöglich den Zweck haben, nach dem Monde zu springen oder einen viereckigen Triangel zu construiren, — es sey denn, daß ich verrückt wäre.)

Der Zweckbegriff als Kategorie äußert nicht nur seine Wirkung auf Form und Inhalt der ganzen Weltanschauung, sondern auch auf jede einzelne der übrigen Kategorieen. Sind die Dinge nach Zweck und Mittel unterschieden, so muß zunächst auch das Zusammentreffen derselben als Vermögen zur Hervorbringung einer Wirkung ein zweckgemäßes seyn. Dem scheint nun aber sogleich die oben statuirte Möglichkeit eines zufälligen Geschehens zu widersprechen. Denn wäre die bestimmte Wirkung, die durch das zufällige Zusammentreffen der Vermögen hervorgebracht wird, der Zweck und damit der Grund ihres Zusammentreffens, so wäre letzteres nicht ohne Grund und resp. Ursache, also nicht zufällig, sondern nothwendig. Allein reale Zufälligkeit ist, wie gezeigt, nur anzunehmen, wenn und wo ein (relativ) freies Thun, eine Selbstbestimmung geistiger Wesen, einen der Faktoren bildet, welche zur Hervorbringung einer bestimmten Wirkung thätig sind. Jener Widerspruch wäre mithin gelöst, wenn das freie Thun nicht als Mittel zur Realisirung eines bestimmten einzelnen Zwecks, sondern vielmehr als Zweck oder wenigstens als Mittel zur Realisirung des höheren, allgemeinen Zwecks, für den jede einzelne Wirkung nur Mittel ist, betrachtet werden müßte. Denn dann wäre die Möglichkeit des zufälligen Geschehens, weit entfernt den großen Zusammenhang von Zwecken und Mitteln zu durchbrechen, vielmehr selbst Mittel zur Realisirung des allgemeinen Zwecks, da von ihr, sofern sie mit dem freien Thun implicite gesetzt ist, dasselbe gelten muß, was von jenem gilt. Mit andern Worten: daraus, daß der Zweckbegriff die Dinge als bedingte Thätigkeiten und damit ihr Zusammentreffen zur Hervorbringung einer Wirkung beherrscht, folgt nur, daß dieses Zusammentreffen, möge es ein nothwendiges oder zufälliges seyn, stets ein zweckgemäßes seyn muß, und mithin tritt kein Wider-

spruch ein, wenn auch das zufällige Zusammentreffen in Beziehung auf die bestimmte unmittelbare Wirkung, die daraus hervorgeht, nicht durch den Zweck hervorgerufen ist, sobald es nur in andrer Beziehung (auf den höchsten allgemeinen Zweck) als ein zweckgemäßes betrachtet werden muß.

Sind ferner alle Ursachen und Wirkungen, alle Gründe und Folgen in der Welt durch den Zweckbegriff bestimmt, so entsteht nicht eine sinnlose, nach vorwärts und rückwärts unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen, der s. g. progressus und regressus in infinitum sondern die Gesammtheit der Ursachen und Wirkungen hat an dem Gedanken des Zwecks ihren bestimmenden Anfangs- und Ausgangspunkt, in der Realisirung des Zwecks ihr bestimmtes Ziel und Ende, bildet mithin, von der Einheit des Zwecks durchdrungen und umfaßt, trotz der relativen Selbständigkeit des Einzelnen, eine Totalität, ein Ganzes, von welchem jedes einzelne Glied, weil es in der Realisirung des allgemeinen Zwecks zugleich seinen eignen Zweck erreicht, eben so sehr Zweck als Mittel ist.

Die Substanz, durch einen ihr eignen immanenten Zweck bestimmt, wird zum Organismus. Denn damit erhält die substanzielle Thätigkeit einen Grund und ein Ziel ihres Thuns, und ist mithin nicht durch ihr bloßes Uebergehen in That, sondern nur in der Erreichung dieses Ziels vollendet. Das Ziel aber ist kein vorübergehendes, sondern besteht so lange, als sie selbst besteht, weil es eben als immanenter Zweck ihr Thun und damit sie selbst bedingt und bestimmt. Die substanzielle Thätigkeit wird mithin selbst eine perennirende, welche die unterschiedlichen Elemente und Momente, die Theile des Ganzen, die sie in Einheit verknüpft und zusammenhält, fortwährend so bildet und bestimmt, daß sie als unterschiedene Mittel zur Realisirung des Zwecks dienen, daß sie also die unterschiedenen Funktionen, die zur Erreichung des Zwecks erforderlich sind, verrichten und in dieser Thätigkeit fortwährend vom Zwecke beherrscht werden. Eben darin aber besteht der Begriff des Organismus. Die s. g. unorganischen Körper (Erden, Steine, Metalle ꝛc.) sind nur die einzelnen, für sich genommenen Theile der geologischen Natur. Aber sie bestehen in Wahrheit nicht für sich, sie sind in ihrer Einzelheit keine substanziellen Dinge. Denn sie werden nicht durch eine eigne, besondere substanzielle Thätigkeit gebildet, sondern ent-

stehen und bestehen nur durch die substanzielle Thätigkeit der geologischen Natur, — im Unterschiede von den Pflanzen und Thieren, die aus dem Samenkorn, aus dem Eie und damit aus einer eignen (wenn auch bedingten) substanziellen Thätigkeit hervorgehen und kraft einer solchen fortbestehen. Die unorganischen Dinge sind mithin nur Theile des Erdkörpers, Theile im engern eigentlichen Sinne. Der Erdkörper aber als ein Ganzes ist sicherlich ein Organismus, wenn auch vom niedrigsten, unvollkommensten Grade organischer Bildung. Denn er ist nicht nur fortwährend in substanzieller Thätigkeit, durch die er die mannichfaltigen Elemente zur Einheit verbindet und zusammenhält wie seine einzelnen Theile bildet, erhält und verändert, sondern er ist auch zweckgemäß thätig, indem er einerseits alles Einzelne so bestimmt, daß jedes zum Bestehen des Ganzen und damit seiner selbst mitwirkt, andrerseits sich selbst als Ganzes so gestaltet, daß es zum Entstehen und Bestehen der höheren Organismen (der Pflanzen und Thiere) und weiter der geistigen Wesen (Menschen) mitwirkt. Nur weil der Erdkörper auf der niedrigsten Stufe organischer Bildung steht, können seine einzelnen Theile, ohne daß sie damit unmittelbar aufhören zu seyn was sie sind, von ihm getrennt und insofern als unorganisch bezeichnet werden. Denn der niedrigere Grad organischer Bildung involvirt zugleich ein geringeres Maaß substanzieller Einheit des Ganzen und seiner Theile: je lockerer diese Verbindung, desto unvollkommener der Organismus. (Daher können selbst noch von den nächst höheren Organismen, von der Pflanze, gewisse Theile getrennt werden, ohne damit unmittelbar ihre organische Substanzialität, ihre vegetabilische Lebendigkeit zu verlieren: in die Erde gepflanzt, wachsen sie vielmehr als selbständige vegetabilische Organismen fort.) Sonach aber giebt es in Wahrheit nur organische Bildung, nur Organismen in der Natur, was wiederum umgekehrt für die Herrschaft des Zweckbegriffs in ihr spricht.

Mit der Substanz der Dinge ist nothwendig zugleich das Wesen und die Erscheinung, das Ganze und der Theil, das Innere und Aeußere (Inhalt und Form) derselben vom Zweckbegriffe bestimmt. Ist insbesondre ein bloß mechanisch zusammengefügtes Ganzes einem Zwecke gemäß gebildet oder zu einem bestimmten Zwecke zusammengefügt, so wird es eben damit zur Maschine: jeder Stuhl, jedes Messer, jeder Bleistift 2c. ist dem allgemei-

nen Begriffe nach so gut eine Maschine als eine Mühle oder eine Locomotive. —

Aber auch in die Sphäre der einfachen Beschaffenheitskategorieen erstreckt sich die bestimmende Kraft des Zweckbegriffs. Ist jedes Seyende nicht bloß nach Grad und Maaß, nach Quantität und Qualität, sondern in seiner Beschaffenheit zugleich zweckgemäß bestimmt, so ist es nicht mehr ein Quale, das zufällig diese bestimmte Quantität, dieses bestimmte Maaß von Größe erhalten hat, noch ein Quantum, dem zufällig diese bestimmte Qualität und dieser bestimmte Grad derselben inhärirt, sondern seine Qualität entspricht seiner Quantität, der Grad jener dem Maaße dieser: beide bilden gleichsam ein Ganzes, weil beide von der Einheit des Zwecks durchdrungen, bedingt und bestimmt sind.

In gleicher Weise endlich greift der Zweckbegriff auch in die Sphäre der Urkategorieen ein. Denn ist das Seyende nicht bloß nach Einheit und Unterschiedenheit (Seyn und Andersseyn) unterschieden, sondern als ein so Unterschiedenes zugleich zweckgemäß bestimmt, so wird jede bestimmte Einheit wie jeder bestimmte Unterschied zugleich zum Momente einer höheren Einheit, der Einheit des Zwecks nämlich. Und ist jedes Seyende nicht nur nach Thätigkeit und That, Werden und Daseyn unterschieden, sondern als so unterschieden zugleich zweckgemäß bestimmt, so ist es damit nicht bloß ein Thätiges, Werdendes und Daseyendes, sondern als Mittel zu einem Zweck, der zugleich sein eigner Zweck ist, ein Sich-Entwickelndes, das in der Realisirung des Zwecks erst wird, was es werden soll, erst seine eigne volle Wirklichkeit, weil seinen eignen Zweck erreicht. Denn Entwickelung im weitern Sinne ist begrifflich alles Werden mit einem bestimmten immanenten Ziele.*) (Das Ziel ist zunächst das Ueber- und Zusammengehen der Werdenden als einfacher Etwas in substanzielle Dinge, welche dann weiter zu immer höhern Organismen sich auf- und erheben, bis zuletzt der Geist aus der Natur hervorbricht, um sich selbst und seine ethische Bestimmung zu re-

*) Der Ausdruck Entwickelung paßt hier insofern nicht recht, als er nur ein Ausbreiten und Auseinandertreten dessen bezeichnet, was an sich in der Form des Ineinanderseyns schon vorhanden ist, während Werden vielmehr ein Uebergehen in Andersseyn ist und involvirt. Ich weiß indeß zur Bezeichnung eines Werdens mit einem bestimmten immanenten Ziele kein besseres Wort zu finden.

alisiren.) — Ist jedes Seyende endlich nicht bloß nach Raum und Zeit unterschieden, sondern in seiner bestimmten Räumlichkeit und Zeitlichkeit zugleich zweckgemäß bestimmt, so hört der reale Raum damit auf, das bloße gleichgültige Nebeneinander der Seyenden zu seyn, und wird zum bedeutsamen Für- und Zueinander derselben. Und eben so ist die reale Zeit nicht mehr bloß das gleichgültige Nacheinander der Seyenden, das bloße Uebergehen der Vergangenheit in Gegenwart und der Gegenwart in Zukunft, sondern kraft der bestimmenden Macht des Zweckbegriffs greift die Zukunft in die Vergangenheit hinüber und der Gegenwart vor. Denn im Zweckverhältnisse ist das Zukünftige, der zu realisirende Zweck, der erst existent und damit präsent werden soll, Grund der präsenten Thätigkeiten, welche zur Realisirung des Zwecks wirksam sind, mithin das Zukünftige das Prius des Gegenwärtigen, also insofern dasselbe, was das Vergangene. Zugleich aber ist der Zweck in den Thätigkeiten, durch die er realisirt wird, immanent wirksam, und somit implicite gegenwärtig. Im Zweckverhältniß schließen sich mithin Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer concreten Einheit zusammen, d. h. der Zweckbegriff greift über den Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und damit über die Zeit hinaus; der Zweck in höchster Instanz, der Eine allgemeine Zweck, ist das die Zeit Aufhebende, weil das sie erfüllende Ziel ihrer Bewegung, — die fortwährende Rückkehr der Zeit in die Ewigkeit des Absoluten. —

Anmerk. Der Zweckbegriff, wie er von uns gefaßt worden, scheint dem Begriffe des Absoluten zu widersprechen. Das Absolute, scheint es, kann nicht nach Zwecken thätig seyn, weder Zwecke setzen noch die Dinge nach Zweck und Mittel unterscheiden. Denn was das Absolute denkt, ist ja, wie bemerkt, unmittelbar realiter vorhanden, kann also nicht erst realisirt werden. Der Einwand beruht indeß offenbar auf einem Mißverständniß. Denn wir haben im Gegentheil dargethan, daß es für das Absolute gar kein reelles Seyn im Unterschied von einem ideellen, und umgekehrt gebe: Alles was ist, ist für das Absolute nur Gedanke, weil von ihm gedacht und damit gesetzt und bestimmt; und nur für uns ist es eben damit realiter vorhanden, weil und sofern es mit unserm Denken (mittel- oder unmittelbar) zur Erzeugung unsrer objektiven Gedanken zusammenwirkt. Der vom Absoluten gesetzte Zweck ist daher als Gedanke des Absoluten ebenfalls (für uns) realiter vorhanden, aber nur als das, als was er gesetzt ist, also

als Zweck, d. h. als Gedanke, der die ursächliche Thätigkeit des Absoluten, und damit die Mittel seiner Verwirklichung bestimmt und durch sie ausgeführt wird. Keineswegs ist er unmittelbar verwirklicht: sonst wäre er nicht Zweck, sondern bloße Wirkung. Allerdings aber sind im Absoluten das Setzen des Zwecks und das Setzen desjenigen, für das er Zweck und das für ihn zugleich Mittel seiner Realisirung ist, nur die Momente Eines Akts, die in ihm gegenseitig durch einander bedingt und bestimmt sind, und zwar die Momente des absoluten Akts seiner eignen Selbstbestimmung. Denn indem das Absolute sich selbst als den absoluten Geist bestimmt und faßt, und damit, das Weltliche als das von ihm Unterschiedene, Materielle, Natürliche schafft, setzt es zugleich das Weltliche als ein solches, das nur im Einswerden mit ihm bestehen, gleichwohl aber nicht unmittelbar, sondern nur durch Aufhebung seiner selbst, durch Uebergehen in Geistigkeit, also durch einen aufsteigenden Proceß der Vergeistigung zum Einsseyn mit ihm gelangen kann. Damit aber setzt es zugleich dieses Einsseyn als den immanenten Zweck alles Weltlichen, als den Grund und das Ziel seines Werdens: denn nur darum ist es ein bloß Werdendes, Sichentwickelndes, das erst in der Erreichung des Zwecks zum Daseyn, zur vollen Wirklichkeit kommt.

Daraus ergiebt sich zugleich, daß und worin das Absolute in Beziehung auf Zweck und Mittel (kategorisch) von allen andern Dingen sich unterscheidet. Denn haben und erreichen alle weltlichen Dinge ihren Zweck nur im Einsseyn mit dem Absoluten, so daß jedes zwar selbst Zweck ist, aber zugleich seinen Zweck in einem Andern, im Absoluten hat, so ist damit das Absolute der höchste, absolute Endzweck für alles Andre, jedes weltliche Wesen dagegen nur relativer Zweck und resp. Mittel, da jedes nur um dieses Zwecks willen selbst Zweck ist und nur in diesem Zwecke seinen Zweck erreicht. Als den absoluten Endzweck setzt das Absolute sich selbst, indem es sich im Selbstbewußtseyn als den absoluten Geist faßt und eben damit die Welt schafft. Mithin ist es zugleich absolute Endursache, absolute, alle Zwecke, weil den höchsten allgemeinen Endzweck setzende und bestimmende Thätigkeit. Indem es aber diesen Zweck auch selbst durch seine die Welt setzende, bestimmende und regierende Selbstthätigkeit ausführt, ist diese seine Thätigkeit zugleich auch selbst das absolute Mittel, die Welt und die weltlichen Dinge nur die secundären, relativen Mittel, die nur von ihm als Mittel gesetzt werden, und nur darum keine bloßen Instrumente sind, weil der absolute Endzweck zugleich ihr eigener immanenter Zweck ist, den sie relativ selbstthätig verwirklichen und in dessen Verwirklichung sie zugleich aufhören Mittel zu seyn.

§. 42. Die erörterten Verhältniß- und Wesenheitskategorieen sind diejenigen kategorischen Begriffe, welche nach Aristoteles unter die Kategorieen der *οὐσία*, des *πρός τι* und resp. des *ποιεῖν καὶ πάσχειν*, nach Kant unter den Titel der „Relation," nach Hegel in die „Lehre vom Wesen" gehören. Sie sind allerdings Kategorieen, die sich nur ergeben, sofern die Dinge nach Wesenheit und Verhältniß unterschieden werden und sind. Insofern stehen sie allerdings unter den allgemeineren kategorischen Begriffen der Wesenheit und des Verhältnisses. Nichtsdestoweniger sind sie Kategorieen, allgemeine Unterscheidungsnormen und Unterschiedskriterien, weil, wie gezeigt, alle Dinge, alle Wesen und deren Verhalten ihnen gemäß unterschieden werden und seyn müssen.

Aristoteles hätte daher seine Kategorie des *πρός τι* nicht nur aus dem unbestimmteren Begriffe der bloßen Beziehung (die in jedem Unterschiede enthalten ist) in den bestimmteren Begriff des Verhältnisses umsetzen müssen, sondern auch diesen Begriff näher specificiren sollen, um Verwirrung zu vermeiden und eine feste Ordnung herzustellen. Das ergiebt sich schon aus den Beispielen, die er zur Erläuterung des *πρός τι* anführt. „Doppelt, Halb, Größer, Flügel und Geflügeltes, Herr und Knecht," sind Relativa, die unter verschiedene Verhältnißbegriffe fallen. Doppelt, Halb, Größer, gehören unter die Kategorie der Ganzheit und Theilheit: denn das Doppelte ist das Ganze, das Halbe der Theil, der doppelt genommen das Ganze bildet; und das Größere hat, rein quantitativ gefaßt, das Kleinere nothwendig zu seinem Theile. Eben so ist der Flügel ein Theil dessen, das Flügel hat, des Geflügelten. Die Relativa Herr und Knecht dagegen fallen unter die Kategorie von Zweck und Mittel: der Herr braucht den Knecht als Mittel für seine Zwecke. Auch zeigen die Beispiele daß keine bloße Beziehung, sondern ein gegenseitiges Bestimmtseyn und resp. Bestimmtwerden stattfindet: das Doppelte ist durch das Einfache, das Ganze durch die Hälfte, das Größere durch das Kleinere und umgekehrt bestimmt, und was der Herr durch den Knecht thut, hängt eben so sehr von der Thätigkeit des Knechts als von den Befehlen des Herrn ab (ganz wie die Realisirung des Zwecks von den Mitteln und die Bestimmtheit der Mittel von der des Zwecks). Dasselbe ist von Kant zu sagen, der unter dem Titel der Rela-

tion nur die Kategorieen der Substanz und des Accidens, der Ursache und Wirkung, und der Wechselwirkung aufführt. Beide haben außerdem die Beziehung der Verhältnißkategorieen zur Wesenheit der Dinge außer Acht gelassen; und doch ist und wird letztere offenbar durch die Bestimmtheit des Innern und Aeußern, des Ganzen und Theils, des Wesens und der Erscheinung, der Substanz und Modification ꝛc., ihrerseits bestimmt wie umgekehrt mit der Bestimmtheit der Wesenheit des Dinges die Bestimmtheit seines Innern und Aeußern ꝛc. gesetzt ist. Hegel hat diese Beziehung hergestellt, aber nur theilweise, indem er nicht alle Wesenheitskategorieen als Verhältnißkategorieen, sondern das wesentliche Verhältniß als eine besondere Kategorie faßt, und diese in die Kategorieen des Ganzen und der Theile, der Kraft und ihrer Aeußerung, und des Innern und Aeußern specificirt. Auch hat er zwar die Wesenheitskategorieen vollständig aufgeführt. Aber einerseits hat er — weil ihm diese Kategorieen in Folge des einseitigen Idealismus seines Systems nur Kategorieen der „Reflexion" sind — unter dieselben ungehöriger Weise die Begriffe der Identität, des Unterschieds und des Widerspruchs sowie die Begriffe der Zufälligkeit, Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit aufgenommen. Andrerseits hat er die Kategorie des Zwecks und Mittels von den Wesenheitskategorieen ausgeschlossen und in die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff gestellt, indem er — seiner Grundanschauung gemäß — den allgemeinen formalen (kategorischen) Begriff des Zwecks mit dem materialen absoluten Zwecke, dem Begriffe des Absoluten, identificirt. Das Eine ist so falsch wie das Andre. Denn daß der absolute Zweck nicht zugleich die Kategorie des Zwecks seyn kann, indem er ja nur vermittelst dieser Kategorie als Zweck im Unterschied von den Mitteln sowie als absoluter Zweck im Unterschiede von andern Zwecken gesetzt und bestimmt werden kann, leuchtet aus unserer Erörterung von selbst ein. Daß die Begriffe der Möglichkeit, Zufälligkeit, Wirklichkeit ꝛc. überhaupt keine Kategorieen sind und selbst von Hegel seiner eignen Lehre gemäß nicht als solche gefaßt werden können, haben wir im Obigen des Weiteren dargethan. Die Begriffe der Identität, des Unterschieds und des Widerspruchs endlich können unmöglich unter die Wesenheitskategorieen gestellt werden, da sie erörtert seyn müssen, ehe überhaupt von Kategorieen die Rede seyn kann.

Denn die Begriffe der Identität und des Widerspruchs wirken nicht als Kategorieen, sondern als allgemeine logische Gesetze. Und ohne die unterscheidende Thätigkeit und den Unterschied giebt es kein logisches Denken, keine logische Funktion, vor der Feststellung ihres Begriffs mithin auch keine Logik, keine Kategorieenlehre.

Nur Ein Begriff, den Hegel bei dieser Gelegenheit mit herbeizieht, gehört hierher, aber freilich nicht als Kategorie. Es ist der Begriff des Gegensatzes. Der Gegensatz nämlich ergiebt sich in und mit der Unterscheidung der Dinge nach den Verhältnißkategorieen. Alle mittelst dieser Kategorieen zwischen den Gliedern eines Verhältnisses gesetzten Unterschiede sind nothwendig Gegensätze, und umgekehrt der wirkliche positive Gegensatz ist nur derjenige Unterschied, der innerhalb eines Verhältnisses als Unterschied zweier Verhältnißglieder gesetzt ist. Oder was dasselbe ist: jedes Verhältniß involvirt einen Gegensatz und ist in seiner Bestimmtheit selbst nur der bestimmte Gegensatz seiner Glieder. Vom einfachen Unterschiede ist der Gegensatz dadurch unterschieden, daß jedes der durch ihn unterschiedenen Objekte, welcher Art sie auch seyn mögen, nur unterscheidbar und somit nur denkbar ist, sofern es nicht von irgend einem beliebigen Andern, sondern gerade nur von diesem und keinem Andern unterschieden wird. Vom Widerspruche dagegen unterscheidet sich der Gegensatz dadurch, daß er positiver Natur, ein vollständiger, positiver Unterschied, der Widerspruch dagegen nur negativer unvollständiger Unterschied ist oder was dasselbe ist, nur das negative Moment im Unterschiede ausdrückt. Indeß ist der rein negative Unterschied insofern Gegensatz, als er nur auf denjenigen Unterschied, den er negirt, sich bezieht und bezogen werden kann, also wie der Gegensatz nur in der unterscheidenden Beziehung auf Einen bestimmten Unterschied denkbar ist (Nicht-Roth ist nur denkbar in Beziehung auf Roth, im Unterschiede von Roth: denn was darin gedacht wird, ist eben selbst nur Roth als negirt oder nichtseyend gefaßt). Insofern hat man mit Recht den Widerspruch als negativen oder auch als den contradiktorischen Gegensatz bezeichnet.

Der Begriff des Gegensatzes hat bisher sowohl hinsichtlich seiner Ableitung wie hinsichtlich der begrifflichen Bestimmung den Logikern große Schwierigkeiten gemacht. Gleich bei Aristoteles tritt er in sehr ungewisser Haltung auf: *Τὰ πλεῖστον ἀλλή-*

λων διεστηκότα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐναντία ὁρίζονται (Categ. 6.). Diese Definition hat gar keine Beziehung zur Logik. Was innerhalb desselben Geschlechts am meisten von einander abstehe, kann nur durch eine genaue empirische Erkenntniß der Dinge festgestellt werden und wird immer sehr ungewiß bleiben: logisch ist es völlig unbestimmt und unbestimmbar, scheint auch keinen Einfluß auf das logische Denken oder irgend eine logische Funktion zu haben. Außerdem ist die Definition auch nicht einmal zutreffend. Nach ihr würden etwa die vierfüßigen Wirbelthiere und die s. g. Zoophyten oder die Korallenwürmer, der tiefste und der höchste Ton, den das menschliche Ohr zu vernehmen vermag, die unterste und die oberste Sprosse einer Leiter ꝛc. im Gegensatz stehen. Aber ob dieß in Wahrheit Gegensätze sind, erscheint mehr als zweifelhaft; Viele dürften es entschieden bestreiten. Denn im Grunde sind es nur die Endpunkte einer Reihe von Unterschieden, die zwar von einem Gattungsbegriffe zusammengehalten werden, die aber weder nothwendig die Endpunkte der Reihe bilden, noch mit Uebergehung aller Mittelglieder nothwendig vom Denken auf einander bezogen werden müssen. Jedenfalls ist nicht einzusehen, worin nach dieser Definition der Gegensatz vom einfachen Unterschiede (der ja doch auch innerhalb desselben Geschlechts Platz greift) begrifflich unterschieden seyn soll, da doch ein bloßes Mehr oder Weniger der Differenz keinen Unterschied im Begriff begründen kann. Andre Gegensätze, die allgemein als solche anerkannt sind, würden dagegen nach Aristoteles keine Gegensätze seyn: das Doppelte und das Einfache, das Ganze und die Hälfte, Fürst und Unterthan, Leib und Seele, Theorie und Praxis ꝛc., stehen offenbar nicht innerhalb desselben Geschlechts am weitesten auseinander.

Ganz abweichend von der Aristotelischen ist die Begriffsbestimmung, die in den meisten Lehrbüchern der formalen Logik sich findet. Auf Grund der empirischen Bemerkung, daß gewisse Prädikatbegriffe (z. B. gelb, hart, glatt, rund) sich als Bestimmtheiten Eines und desselben Gegenstandes (z. B. eines Goldstücks) denken und somit unter Einen Subjektbegriff sich zusammenfassen lassen, andre dagegen (z. B. gelb und roth oder rund und viereckig, hart und weich) eine solche Zusammenfassung nicht gestatten, unterschied man s. g. einstimmige (disparate) und entgegengesetzte (widerstreitende) Begriffe, fügte

aber ausdrücklich hinzu, daß die Frage, ob und welche Begriffe entgegengesetzte seyen, nicht durch das Denken, sondern nur durch empirische Erkenntniß der Dinge entschieden werden könne. Mit diesem Zusatz erklärte man implicite, daß die gemachte Unterscheidung gar nicht in die Logik gehöre, und daß also Wolff, Kant u. A. Recht hatten, wenn sie vom Gegensatz gar nicht handelten. Gleichwohl ist die erwähnte Thatsache ein logisch höchst interessanter Punkt. Denn in Wahrheit hängt die Entgegengesetztheit der Begriffe im obigen Sinne keineswegs bloß von der empirisch gegebenen Beschaffenheit der Dinge ab, sondern wir vermögen Begriffe, wie Roth, Gelb, Blau, ꝛc. als Prädikate Eines und desselbigen Objekts auch nicht zu *denken*; es muß also auch einen *logischen* Grund dieser Unmöglichkeit geben. Wir werden daher auf den Begriff des Gegensatzes in diesem Sinne später zurückkommen. —

Hegel nahm die Aristotelische Fassung des Begriffs im Wesentlichen wieder auf, indem er erklärt: „die Verschiedenheit, deren *gleichgültige* Seiten ebenso sehr schlechthin nur *Momente* als Einer negativen Einheit sind, ist der *Gegensatz*; — — seine Momente sind in Einer Identität verschiedene, so sind sie *entgegengesetzte*." An die Stelle des Aristotelischen Gattungsbegriffs setzt mithin Hegel nur den abstrakteren Begriff der Identität: der Gegensatz ist ihm der Unterschied innerhalb Einer Einheit. Allein damit ist im Grunde *jeder* Unterschied, sofern er nach Hegel begriffliches Moment der Identität ist, ein Gegensatz (Kopf und Hals, Blatt und Blüthe, ja die verschiedenen Blätter Einer Pflanze wären Gegensätze, weil verschiedene Momente Eines Organismus). Und urgirt man die Bestimmung des „Verschiedenen," das nach Hegel das *äußerlich* Unterschiedene (also räumlich Gesonderte?) ist, so sind eine Menge anerkannter Gegensätze, wie Inneres und Aeußeres, Inhalt und Form, Wesen und Erscheinung, Substanz und Modification (die offenbar nicht „äußerlich" unterschieden sind,) vom Begriffe des Gegensatzes ausgeschlossen. Außerdem löst Hegel den ganzen Begriff sofort in den Gegensatz des Positiven und Negativen und damit in den Begriff des Widerspruchs auf. Denn das Positive und Negative sind zwar Entgegengesetzte, weil jedes nur in Beziehung auf das andre, nur im Unterschiede vom andern denkbar ist. Aber sie stehen im *negativen* Gegensatze zu einan-

ander. Denn das Negative ist nur der abstrakte Ausdruck für den rein negativen, unvollständigen Unterschied: es ist nur das in allem Nicht-Rothen, Nicht-Harten, nicht-Stein, nicht-Baum 2c. 2c., d. h. das in allen rein negativen Unterschieden Eine und Identische, Gemeinsame.*) Was in ihm gedacht wird, ist da-

*) So faßt es freilich Hegel nicht. Ihm ist die Negativität eine allgemeine, alles Seyende bestimmende und bildende Urpotenz. Aber nur, weil er sie mit der Unterschiedenheit begrifflich identificirt und sie zugleich an die Stelle der unterscheidenden Thätigkeit setzt. Allein diese Verkehrung der lebendigen Thätigkeit des Unterscheidens in die dialektische Bewegung des Uebergehens, Sichaufhebens und Vermittelns abstrakter logischer Begriffe — die in Wahrheit gar keine logische Bedeutung haben, wenn sie nicht die Funktionen, Gesetze, Normen, einer unterscheidenden Thätigkeit sind, — diese Auflösung der lebendigen, freien, schöpferischen, jene Normen und Gesetze selbst erst setzenden Thätigkeit des Absoluten in einen todten logischen Formalismus, der von dem Triebwerk der dialektischen Methode beherrscht, zum Mechanismus einer Maschine herabsinkt, ist eben das πρῶτον ψεῦδος der Hegelschen Philosophie. — Man wird außerdem gegen die obige Begriffsbestimmung des Negativen den mathematischen Begriff der negativen Größe, auf den sich auch Hegel vorzugsweise beruft, geltend machen. Nun ist allerdings — 4 nicht dasselbe mit nicht-vier, aber nur darum, weil es zugleich aussagt, daß 4 von einer andern Größe subtrahirt werden oder als subtrahirt angesehen werden soll. 4 ist an sich ein bestimmtes Quantum, bestimmt durch seine Unterschiedenheit von 3 und 5 oder einer andern discreten Größe, also ein gesetzter positiver Quantitätsunterschied, der wie jeder Unterschied zugleich eine relative Negation involvirt. Aber in Rechnung gestellt, muß 4 allerdings entweder + 4 oder — 4 seyn, weil alles Rechnen auf Addiren und Subtrahiren beruht und alle arithmetischen und algebraischen Verfahrungsweisen und Formeln nur Abkürzungen des Verfahrens des Addirens und Subtrahirens sind. Wenn daher Hegel den Satz: A ist nothwendig entweder + A oder — A, dem Satze der Identität A = A, als Widerlegung desselben gegenüberstellt, so verwechselt er offenbar den Begriff der negativen Größe mit dem des negativen Unterschieds (des Widerspruchs), oder was dasselbe ist, identificirt den allgemeinen Begriff des Negativen mit dem der negativen Größe. Letztere ist aber keine bloße Negation eines positiven Quantums, weil sie eben in der Rechnung den Akt der Subtraktion vertritt. Sie unterscheidet sich daher auch von der positiven Größe nicht bloß dadurch, daß sie nicht positiv ist, sondern dadurch, daß sie subtrahirt, jene addirt werden soll. Nur weil Addiren und Subtrahiren entgegengesetzte Funktionen der Thätigkeit des Rechnens sind, sind positive und negative Größe entgegengesetzte Größen. Und jene Funktionen sind entgegengesetzte, weil sie durch die Verhältnißkategorie des Ganzen und des Theils bestimmt sind. Denn jedes kleinere Quantum ist, rein quantitativ genommen, der Theil jedes größern, jedes größere das Ganze des

her nur das Positive, dessen Negation es ist. Umgekehrt ist das Positive nur der abstrakte Ausdruck für das in allen positiven, vollständigen Unterschieden Eine und Identische, für dasjenige, worin sie von allen bloß negativen sich unterscheiden. Daraus folgt freilich, daß das Positive als dieses Abstraktum nur gedacht werden kann im Unterschiede vom Negativen, also dem Negativen entgegengesetzt ist. Aber der Unterschied des Positiven vom Negativen besteht gerade darin, daß jeder gesetzte positive Unterschied, jede positive Bestimmtheit, zugleich auch etwas für sich ist und insofern für sich denkbar, abgesehen von dem Andern, von dem sie unterschieden ist; während jeder bloß negative Unterschied nichts für sich ist, sondern nur in Beziehung auf das Positive, das er negirt, also nicht denkbar ohne dieß Positive. Denn jeder positive vollständige Unterschied involvirt den negativen (die relative Negation), ist aber zugleich mehr als bloße Negation eines Andern; der negative dagegen ist nur Negation eines Andern (Positiven), mithin nichts an sich, sondern nur in Beziehung auf das Positive, das er negirt. Folglich unterscheidet sich das Positive vom Negativen dadurch, daß jenes, obwohl diesem entgegengesetzt, doch gerade in dieser Entgegensetzung zugleich als etwas für sich, das Negative dagegen, weil nur Negation des Positiven, als nichts für sich gesetzt ist.

Eben dieß aber ist der Unterschied des positiven und negativen Gegensatzes. Im positiven Gegensatz kann zwar das

---

kleinern. Alle unterschiedenen Quanta stehen mithin zu einander im Verhältniß des Ganzen und des Theils: jedes ist, jenachdem es betrachtet wird, Theil und Ganzes. Ganzes und Theil bedingen und bestimmen sich gegenseitig: der Theil ist nur im Unterschiede vom Ganzen als Theil und das Ganze nur im Unterschiede vom Theile als Ganzes denkbar, der Unterschied beider mithin nothwendig ein Gegensatz. Mehrere Größen als Theile Eines Ganzen betrachten und demgemäß zur Einheit zusammenfassen, heißt Addiren; eine oder oder mehrere Größen nicht mehr als Theile eines Ganzen, sondern für sich selbst als Ganze fassen, und demgemäß von dem Ganzen, dessen Theile sie waren, abtrennen, heißt Subtrahiren. Beide Funktionen stehen mithin in demselben Gegensatze wie der Theil und das Ganze; und die positive Größe (+4) ist demgemäß das Quantum, das mit andern zusammen als Theil eines Ganzen gefaßt und bezeichnet wird, die negative Größe (−4) dagegen das Quantum, das nicht mehr als Theil, sondern als ein Ganzes für sich und damit als getrennt von dem Ganzen, dessen Theil es war, betrachtet wird.

eine Glied nur im Unterschiede vom andern als ein unterschiedenes (bestimmtes) gedacht werden; aber weil der Unterschied ein positiver, vollständiger ist, so wird jedes gerade durch ihn zugleich als ein Ansichseyendes gesetzt, das nicht bloß relatives Nichtseyn, sondern in der Beziehung zum andern zugleich etwas für sich ist. Im negativen Gegensatz dagegen ist durch den Unterschied beider das negative Glied, weil nur die Negation des andern, als ein solches gesetzt, das nur relatives Nichtseyn des andern, also für sich schlechthin nichts, undenkbar ist. Allein es ist gerade Hegels Absicht, darzuthun, daß der Unterschied in „Wahrheit" Gegensatz und der Gegensatz in „Wahrheit" Widerspruch, negativer Gegensatz sey, oder daß der Unterschied in den Gegensatz und dieser in den Widerspruch sich „aufhebe," weil eben der Gegensatz die „Wahrheit" des Unterschieds und der Widerspruch die „Wahrheit" des Gegensatzes sey. Daraus erklärt es sich, warum er den eben nachgewiesenen Unterschied beider außer Acht läßt. Daß nun aber mit dieser Vermischung der logischen Begriffe die Logik, statt aufzuklären, nur Verwirrung stiften kann, leuchtet von selbst ein, und geht insbesondre daraus hervor, daß es nach Hegels Lehre durchaus unentschieden bleibt, worin denn der Unterschied zwischen dem Widerspruche, der die Wahrheit jedes Unterschieds und Gegensatzes seyn soll, und der contradictio in adjecto, z. B. einem hölzernen Eisen oder einem viereckigen Triangel, also der Unterschied zwischen Sinn und Unsinn bestehe.

So viel ist klar: jeder Gegensatz ist nothwendig ein Unterschied; denn die Entgegengesetzten müssen zwei, unterschieden seyn, sonst ließen sie sich nicht einander gegenüber denken. Aber nicht jeder Unterschied ist ein Gegensatz. Unterschied und Gegensatz verhalten sich mithin wie Gattung und Art zu einander, und diese unterscheidet sich von jener dadurch, daß ihr eine oder mehrere eigenthümliche Bestimmtheiten zukommen, welche im Gattungsbegriffe nicht unmittelbar liegen. Worin besteht nun die dem Gegensatze zukommende eigenthümliche Bestimmtheit? Suchen wir sie an einfachen Beispielen nachzuweisen. Jeder, der nicht in falschen philosophischen Begriffen befangen ist, wird Weiß und Gelb oder Nelke und Tulpe, Hund und Pferd, nicht für entgegengesetzt, sondern für unterschieden erklären. Denn die Vorstellung Weiß gewinne ich, sowohl wenn ich Weiß von Gelb,

als auch wenn ich es von Roth oder Blau ꝛc. unterscheide, also durch Unterscheidung von jeder beliebigen andern Farbe. Eben so die Vorstellungen Nelke, Tulpe, Hund, Pferd. Weiß und Schwarz dagegen sobald ich jenes als die hellste, dieses als die dunkelste Farbe fasse, sind nicht bloß unterschieden, sondern stehen im Gegensatze zu einander. Denn die Vorstellung Hell kann ich nicht gewinnen, wenn ich Hell von irgend etwas Andrem unterscheide, sondern nur dadurch, daß ich es vom Dunklen unterscheide; und umgekehrt. Eben so sind 5 und 6 bloß unterschieden; denn 5 kann ich als dieß bestimmte Quantum fassen, sowohl wenn ich es von 6 oder 7, als auch wenn ich es von 4 oder 3 unterscheide. Der Unterschied wird aber sofort zum Gegensatze, sobald ich die beiden Zahlen als Glieder einer Proportion ($5 : 6 = 10 : 12$) fasse. Denn damit fasse ich 5 als bestimmt durch 6 und umgekehrt, oder was dasselbe ist, ich fasse 5 als $^5/_6$, 6 als $^6/_6$, d. h. ich betrachte 5 als die kleinere Zahl und damit als in 6 enthalten, also als Theil von 6; den Theil aber kann ich nur als Theil fassen, indem ich ihn vom Ganzen und nur vom Ganzen unterscheide, und umgekehrt. Eben so endlich sind der Leib des Menschen, der Leib des Hundes, des Pferdes ꝛc. bloß unterschieden von einander; denn ich kann den menschlichen Leib als solchen fassen, sowohl wenn ich ihn vom Leibe des Hundes, als auch wenn ich ihn vom Leibe des Pferdes unterscheide. Leib und Seele dagegen sind entgegengesetzt oder bilden einen Gegensatz, weil ich die Seele nur im Unterschiede vom Leibe als Seele und den Leib nur im Unterschiede von der Seele als Leib fassen kann.

Wie der Gegensatz eine Art des Unterschieds, so ist wiederum der Widerspruch eine Art des Gegensatzes. Denn er ist, wie gezeigt, nur der negative Gegensatz im Unterschiede vom positiven oder dem Gegensatze im eigentlichen, engern Sinne; der Gegensatz überhaupt umfaßt den positiven und negativen Gegensatz. Weiß und Schwarz im oben angegebenen Sinne bilden einen positiven, Weiß und nicht-Weiß einen negativen (contradiktorischen) Gegensatz: 5 und 6 als Glieder einer Proportion stehen im positiven, 5 und 0 dagegen oder 5 als bestimmte und x als unbestimmte Größe im negativen Gegensatze; eben so endlich Leib und Seele, und Leib und nicht-Leib. Auch Bewegung und Ruhe, Leben und Tod, obwohl dem Ausdrucke nach positiv, sind

doch nur negative Gegensätze, Widersprüche, sobald man, wie gewöhnlich geschieht, Ruhe nur als nicht-Bewegung, Tod nur als nicht-Leben faßt. Der Widerspruch entsteht ursprünglich ganz eben so, wie der negative unvollständige Unterschied, dessen Ursprung wir oben (S. 89 f.) nachgewiesen haben; denn er ist selbst nichts andres als der rein negative Unterschied. Ich kann aber auch aus jedem positiven vollständigen Unterschiede das negative Moment (die relative Negation, die er enthält) für sich allein herausheben, und dem positiven Andern entgegensetzen (ich kann z. B. in dem Unterschiede zwischen Blau und Roth Blau nur als nicht-Roth fassen und damit dem Roth negativ entgegensetzen). Dieß geschieht überall, wo ich das Urtheil, das ein Andrer gefällt hat, einfach bestreite: z. B. dieses Mineral ist ein Metall, und: dieses Mineral ist kein Metall, — positives und negatives Urtheil: ich widerspreche dem ersten Urtheil, indem ich von demselben Mineral das negativ Entgegengesetzte behaupte, und meine Behauptung ist nur darum ein Widerspruch gegen die erste, weil Metall und nicht-Metall ein Widerspruch ist. Aber eben darum setzen die negativen Urtheile den negativen Unterschied voraus. Letzterer entsteht nicht erst aus ihnen, sondern in allem Unterscheiden, mit jedem gesetzten Unterschiede und also mit jeder wahrgenommenen Bestimmtheit, d. h. schon in den allerersten Perceptionen (die ich haben muß, ehe ich irgend ein Urtheil fällen kann), ist das negative Moment des Unterschieds und damit der negative Gegensatz bereits mitgesetzt.

Ist sonach der Gegensatz (im Unterschiede vom Unterschiede und Widerspruche) derjenige positive Unterschied, der nur gesetzt werden kann durch Unterscheidung des Einen von einem einzigen ganz bestimmten Andern, so leuchtet ein, daß, wenn die Dinge gemäß den Verhältnißkategorieen unterschieden werden, alle zwischen den Gliedern der bestimmten einzelnen Verhältnisse gesetzten Unterschiede Gegensätze seyn müssen. Denn die Entgegengesetzten können, um in ihrer Bestimmtheit erfaßt zu werden, bloß darum nur von einander (und von keinem Andern) unterschieden werden, weil sie sich selbst gegenseitig bedingen und bestimmen, weil sie also selbst in einem Verhältniß zu einander stehen. Ist A das, was es ist, nur als bedingt und bestimmt von B und umgekehrt, so ist klar, daß ich A in seiner Bestimmtheit nur auffassen kann, wenn ich es von B unterscheide, und

umgekehrt. Nun sind die Verhältnißkategorieen selbst Begriffe, die sich gegenseitig bedingen und bestimmen, also nur im Unterschiede von einander aufgefaßt und bestimmt werden können: das Innere ist, wie gezeigt, vom Aeußern und umgekehrt bedingt und bestimmt; das Innere ist mithin nur Inneres und kann nur als Inneres gefaßt werden im Unterschiede vom Aeußern. Dasselbe gilt vom Inhalt und der Form, vom Ganzen und Theil, vom Wesen und der Erscheinung u. s. w. Von allen diesen Begriffen stehen mithin immer je zweie im Gegensatze zu einander: der Gegensatz ist schon in und mit den Verhältnißkategorieen als Unterschied der beiden Glieder jedes Begriffsverhältnisses gesetzt. Gemäß diesen Kategorieen wird das Verhalten der Dinge in sich und zu einander unterschieden und damit bestimmt, d. h. mittelst ihrer werden bestimmte, einzelne reale Verhältnisse gesetzt (und resp. nach-unterschieden, erkannt), eben damit aber nothwendig zugleich die beiden Glieder jedes einzelnen Verhältnisses bestimmt. Diese, weil sie in einem bestimmten Verhältnisse zu einander stehen, müssen sich in bestimmter Weise gegenseitig bedingen und bestimmen. Folglich stehen sie nothwendig im Gegensatz zu einander, d. h. wie der Unterschied zwischen beiden nur g e s e t z t werden kann, indem sie nur von einander (und von keinem Andern) gemäß der angewandten Verhältnißkategorie unterschieden werden, so kann der zwischen ihnen gesetzte Unterschied, ihre Bestimmtheit, nur g e f a ß t und e r k a n n t werden, sofern sie von einander unterschieden werden: — er ist nothwendig Gegensatz.

Auf diese Weise entstehen die manichfaltigen einzelnen Gegensätze, die uns in der Welt begegnen: jedem derselben liegt der Gegensatz der beiden Glieder irgend einer Verhältnißkategorie zu Grunde. So z. B. sind Wort und Gedanke Entgegengesetzte; das Wort kann als Wort nur im Unterschiede vom Gedanken gefaßt werden; sie stehen im Gegensatz, weil in bestimmtem Verhältniß zu einander; und ihr Verhältniß ist ein bestimmtes, weil es mittelst der Kategorie des Aeußern und Innern von andern Verhältnissen (mögen diese unter dieselbe oder unter eine andre Kategorie fallen) unterschieden ist; Wort und Gedanke, kann man demgemäß sagen, sind Gegensätze des Aeußern und Innern. Aber auch Wahrheit und Schönheit, die Idee eines Kunstwerks und seine Realität, in der es (als gefärbte Leinwand

oder als geformter Stein, Metall, Ton, Wort) Andrem äußerlich gegenüber steht, sind Gegensätze des Innern und Aeußern, des Inhalts und der Form. Unter dieselbe Kategorie kann der Gegensatz von Seele und Leib gestellt werden; er kann aber auch als ein Gegensatz des Wesens und der Erscheinung oder — jenachdem die Begriffe so oder anders bestimmt werden — als ein Gegensatz der Substanz und Modification betrachtet werden: alle Gegensätze des Innern und Aeußern sind zugleich Gegensätze des Wesens und der Erscheinung, weil, wie gezeigt, die Dinge unmittelbar nur in ihrer Aeußerlichkeit für einander sind, erscheinen.

Doppelt und Einfach, Ganz und Halb, Größer und Kleiner, Maximum und Minimum, Alles und Eines, Körper und Glied, Organismus und Organ ꝛc. sind Gegensätze des Ganzen und des Theils. Unter diese Kategorie fällt eine große Menge einzelner Gegensätze, weil sie allen rein quantitativen Gegensätzen und Verhältnissen zu Grunde liegt, und weil, wie gezeigt, jedes beliebige Quantum zu jedem andern in Proportion gesetzt oder was dasselbe ist, jedes als Theil und als Ganzes betrachtet werden kann. Dasselbe gilt von allen Grad- und Maaßbestimmungen: wie ich 5 zu 7, so kann ich auch den fünften zum siebenten Grad, 5 Ellen zu 7 Ellen in Proportion setzen. Nur mit dem Unterschiede, daß jeder einzelnen Grad- und Maaßbestimmung, *für sich* genommen, schon das Verhältniß des Ganzen und des Theils immanent zu Grunde liegt. Denn 7 Ellen sind nur 7 Ellen, sofern sie durch die Elle *gemessen* sind, d. h. sofern sie in einem bestimmten Verhältnisse zum Maaße der Elle stehen, und dieses Verhältniß ist nur mittelst der Kategorie des Ganzen und des Theils bestimmt, fällt also unter diese Kategorie. Allein gerade darum, weil jedes *beliebige* Quantum als Theil und als Ganzes eines beliebigen andern betrachtet werden *kann*, stehen die einzelnen Quanta *an sich* nicht im Gegensatz, sondern sind nur unterschieden von einander. Denn daraus folgt, daß das einzelne Quantum nicht zu *Einem bestimmten* andern Quantum in Verhältniß steht, und daraus wiederum folgt, daß ich jedes einzelne Quantum, um es als diese bestimmte Größe zu fassen, nicht von *Einem bestimmten* andern Quantum unterscheiden *muß*, sondern von jedem *beliebigen* andern Quantum unterscheiden kann. Es ist nur die eigenthümliche Natur des Quantitätsbegriffs, daß, *indem* ein einzelnes Quantum

von einem bestimmten andern unterschieden wird, beide implicite in Proportion und damit zugleich in Gegensatz zu einander gestellt werden. Denn indem ich eines vom andern unterscheide, fasse ich nothwendig das eine als das größere, das andre als das kleinere; dieses aber ist nothwendig in jenem enthalten, also ein Theil von jenem. Oder was dasselbe ist, indem ich beide von einander unterscheide, messe ich sie nothwendig (wenn auch nur unbestimmt, mit dem s. g. Augenmaaße); allem Gemessenen aber liegt, wie gezeigt, das Verhältniß des Ganzen und des Theils zu Grunde. Die oben angeführten Ausdrücke bezeichnen nur darum quantitative Gegensätze, weil sie aussprechen, daß ein Messen bereits stattgefunden habe oder daß ein Quantum in Proportion gesetzt sey, und somit im Verhältniß des Theils und resp. des Ganzen zu einem andern stehe. Denn das Duplum ist das Ganze, das zwei Simpla zu seinen Theilen hat; die Hälfte ist das Simplum des Ganzen als des Duplum; das Kleinere und das Minimum sind Theile des Größeren und des Maximum; Eines ist Theil von Allem.

Auf dieser Eigenthümlichkeit des Quantitätsbegriffs beruhen auch die anscheinend qualitativen Gegensätze von Hell und Dunkel, Hart und Weich, Dicht und Locker, Fest und Flüssig ꝛc. Sie sind offenbar Gegensätze. Denn wir können, wie schon bemerkt, Hell als Hell nur im Unterschiede vom Dunkeln, Hart nur im Unterschiede von Weich ꝛc. fassen. Aber sie sind nur scheinbar qualitative, in Wahrheit bloß quantitative Gegensätze, weil in Wahrheit bloß Gradunterschiede einer und derselben Qualität. Denn Hell und Dunkel sind in ihren mannichfaltigen Abstufungen nur Gradunterschiede der Beleuchtung oder was dasselbe ist, Maaßunterschiede der Stärke des Lichts und seiner Reflexion: es giebt nichts absolut Helles und absolut Dunkles. Ebenso sind Hart und Weich in ihren Abstufungen nur Maaßunterschiede der Widerstandskraft der materiellen Dinge, Dicht und Locker nur Maaßunterschiede der Contractionskraft ꝛc. Eben darum läßt sich ein bestimmter fester Unterschied zwischen jenen Eigenschafts-, oder Prädicatbegriffen gar nicht machen: Blei ist, mit Holz verglichen, hart, mit Eisen verglichen, dagegen weich ꝛc. Die Sprache hat nur diese zwei Ausdrücke zur Bezeichnung der höchst mannichfaltigen Gradunterschiede der Resistenz, weil der Mensch das Maaß seiner Druckkraft zum Maaß-

stabe für die mannichfaltige Größe der Widerstandskraft der Dinge gemacht hat: was dem Drucke unserer Hand widersteht, nennen wir hart, was ihm nachgiebt, weich. Dasselbe gilt von allen Prädicatbegriffen der obigen Art: in Wahrheit giebt es nicht Helles und Dunkles, Hartes und Weiches rc., sondern das Eine ist immer nur heller oder dunkler als ein Andres, härter oder weicher als Andres u. s. w. Eben darum aber stehen diese Begriffe je zwei und zwei im quantitativen Gegensatz zu einander. Denn wir können Hart als das größere Maaß der Widerstandskraft nur fassen, indem wir es von einem kleineren Maaße derselben Kraft, d. h. indem wir es von Weich unterscheiden, und umgekehrt. Diese Begriffe verhalten sich also gerade so zu einander wie die Begriffe Größer und Kleiner, sie sind quantitative Verhältnißbegriffe und ihr Unterschied kann daher nur gesetzt und bestimmt werden mittelst der quantitativen Proportion, die auf der Kategorie des Ganzen und des Theils beruht; nur insofern ist er ein Gegensatz.

Hieraus beantwortet sich die oben berührte Frage, die in die formale Logik durch die Unterscheidung der s. g. einstimmigen und entgegengesetzten (conträren) Prädicatbegriffe eingeführt worden ist. Wir sehen, warum es nicht bloß empirisch, sondern auch logisch unmöglich ist, dasselbe Ding als hart und weich, hell und dunkel rc. zu fassen, weil wir einsehen, daß von zwei Prädicaten, die nur Gradunterschiede derselben Qualität bezeichnen, dem Dinge immer nur eines zukommen kann. Denn der eine Grad kann nur durch Unterscheidung von einem andern Grade als bestimmter Grad gefaßt werden, weil Gradunterschiede überhaupt nur gesetzt werden können, sofern nach der Kategorie des Grades ein Quale vom andern unterschieden wird. Ist mithin ein Quale durch einen bestimmten Grad vom andern unterschieden, so kann ihm unmöglich auch der Grad des andern und damit zugleich ein andrer Grad zukommen: denn sonst wäre es vom Andern unterschieden und zugleich nicht unterschieden, — eine contradictio in adjecto.

Allein auch von den mannichfaltigen Farben, Klängen rc. also von Bestimmtheiten, die nicht wie Hart und Weich rc. im Gegensatz zu einander stehen, kann jedem Dinge immer nur Eine zukommen: dasselbe Ding kann nicht zugleich roth und gelb seyn, hoch und tief klingen. Dieser Einwand ist indeß nur ein schein-

barer, weil jene Bestimmtheiten nur scheinbar keine bloßen Gradunterschiede derselben Qualität sind; in Wahrheit verhält es sich mit ihnen gerade eben so wie mit den Bestimmtheiten der Helligkeit und Dunkelheit, der Härte und Weiche ꝛc. Denn die Physik hat dargethan, daß wie die verschiedenen Klänge und Schälle, welche die Dinge, in Vibration gesetzt, von sich geben, nur Maaßunterschiede der Geschwindigkeit der Schwingungen und damit der Größe der Luftwellen sind, so die verschiedenen Farben nur die Maaßunterschiede der Geschwindigkeit und resp. Größe der Aetherwellen sind. Der Unterschied, auf welchem die Scheinbarkeit jenes Einwandes beruht, besteht nur darin, daß wir für die verschiedenen Farben und Klänge zur Bezeichnung jener mannichfaltigen Maaßunterschiede mehrere Ausdrücke haben, für die mannichfaltigen Gradunterschiede der Beleuchtung, der Resistenz ꝛc. dagegen immer nur je zwei. Hätten wir z. B. neben den Wörtern Hart und Weich noch zwei andre, etwa Härtlich und Weichlich, die ein bestimmtes von Hart und Weich unterschiedenes Maaß der Widerstandskraft ausdrückten, so würde die Alternative, daß ein Ding nur hart oder weich seyn könne, hinwegfallen: es würde hart oder weich oder härtlich oder weichlich seyn können, gerade wie es roth oder gelb oder blau oder violet seyn kann. Ganz aus demselben Grunde also, warum dasselbe Ding nicht zugleich hart und weich, nicht 5 und zugleich 6 oder 7 Fuß hoch seyn kann, aus demselben Grunde kann es nicht zugleich gelb, roth, blau seyn; oder was dasselbe ist: weil ich unmittelbar eine Größe nur von einer andern Größe und zwar eine extensive nur von einer andern extensiven, einen Grad nur von einem andern Grade ꝛc., nicht aber von irgend einer Qualität unterscheiden kann, aus demselben Grunde kann ich Roth nur von Gelb oder Blau ꝛc. unterscheiden; und gerade dieß wiederum ist der Grund, warum dasselbe Ding nicht als roth und gelb zugleich gedacht werden kann.

Sonach aber erklärt sich die Thatsache, daß gewisse Prädicate nicht bloß empirisch, sondern auch logisch sich ausschließen, einfach aus der Natur der Kategorieen, sobald man letztere nur als die allgemeinen Unterscheidungsnormen und Unterschiedskriterien der Dinge, und gleichermaßen jene Prädicate als das, was sie wirklich sind, als bloße Gradunterschiede derselben Qualität und resp. Maaßunterschiede derselben Kraft faßt. Ja

es dürfte sich bei näherer Erforschung des Thatbestandes zeigen, daß nur diejenigen Prädicate, die logisch sich ausschließen und als Prädicate desselben Subjekts nicht gedacht werden können, auch empirisch sich ausschließen und als Prädicate desselben Subjekts nicht gefunden werden, die logisch einstimmigen dagegen auch empirisch in dem einen oder andern reellen Dinge vereint erscheinen. Indeß ist in Bezug auf den Begriff des Gegensatzes wohl festzuhalten, daß, was von dem Quantis gilt, nicht auch von den Qualitäten gilt. Es liegt vielmehr nur in der eigenthümlichen Natur des Quantitätsbegriffs, daß jedes Quantum in Verhältniß und damit in Gegensatz zu jedem beliebigen andern gesetzt werden kann, und daß es, wenn es von einem bestimmten andern unterschieden wird, zu diesem auch implicite in Gegensatz tritt. Von den Qualitäten (sobald sie nur nicht bloße Grad- oder Maaßunterschiede sind) läßt sich keineswegs dasselbe sagen: Hart, Dicht, Glatt, Fest, Roth ꝛc. sind nicht Entgegengesetzte, sondern nur gemäß der Kategorie der Qualität unterschieden. Nicht jeder qualitative Unterschied ist ein Gegensatz.

Was die übrigen Verhältnißkategorieen betrifft, so haben wir bereits oben Gegensätze des Wesens und der Erscheinung beispielsweise angeführt. Auch der Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen (sofern das Allgemeine im Einzelnen sich ausdrückt und nur im Einzelnen erscheint), fallen unter dieselbe Kategorie. Thätigkeit und That, Wollen und Handeln, Licht und Leuchten (Beleuchtung), Blüthe und Frucht u. s. w. sind dagegen Gegensätze des Grundes und der Folge. Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, Dichter und Gedicht ꝛc. sind Gegensätze der Ursache und Wirkung. (Ich kann freilich einen Dichter auch von andern Dichtern oder vom Musiker, Maler ꝛc. unterscheiden und ihm damit allerlei Bestimmtheiten beilegen; aber um ihn so unterscheiden zu können, muß ich ihn erst als Dichter gefaßt haben, und das kann ich nur, sofern ich ihn vom Gedicht unterscheide.) Wissenschaft und Kunst, Theorie und Praxis, Wissen und Wollen, Staat und Kirche, Leib und Seele, Subjektiv und Objektiv ꝛc. sind Gegensätze der Wechselwirkung. Entwurf und Ausführung, Wollen und Können, Flüssigkeit und Fließen, Schwere und Fall ꝛc., Gegensätze des Vermögens und der Energie. Alle sittlichen und resp. Rechts-Verhältnisse, wie Ehe, Familie, Ge-

meinde, Staat 2c., sind Zweckverhältnisse zur Realisirung bestimmter sittlicher Zwecke und damit der Idee der Sittlichkeit. Daher fallen die Gegensätze von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Fürst und Unterthan, Herr und Diener 2c. unter den Gegensatz des Zwecks und Mittels: das bestimmte sittliche Verhältniß ist selbst Zweck, aber zugleich Mittel zum Zweck, und eben so sind die Glieder des Verhältnisses sich gegenseitig Zweck und Mittel. Gut und Böse stehen an sich im negativen Gegensatze (Widerspruche). Denn an sich ist nur die reale Möglichkeit des Guten und Bösen gesetzt, und in dieser Möglichkeit ist das Böse nur die Negation des Guten. Aber sofern und nachdem das Böse wirklich geworden, treten sie in das Verhältniß von Wirklichkeit und Idealität, das unter den Gegensatz von Mittel und Zweck fällt (das Böse muß zum Guten dienen): denn in der Sittlichkeit ist der Zweck, das Gute, zugleich ein Seyn-sollendes. — Unendliches und Endliches, Ewiges und Zeitliches, Eines und Vieles (im metaphysischen Sinne), Absolutes (Unbedingtes) und Relatives (Bedingtes), Geist und Materie (Natur), sind Gegensätze, die, jenachdem man diese Begriffe faßt, unter verschiedene Verhältnißkategorieen fallen. Der Pantheismus wird sie unter das Verhältniß von Wesen und Erscheinung oder Substanz und Modification oder Grund und Folge stellen; eben so der Materialismus und Naturalismus, nur daß er die Natur und damit das Endliche, Zeitliche, Viele für die Substanz oder den Grund, den Geist und in ihm das Unendliche, Ewige, Eine (als bloße Gedanken) für die Modification oder die Folge erklären wird. Der Theismus, der Idealismus und Spiritualismus wie der wahre Realismus wird sie dagegen unter die Verhältnißkategorie von Ursache und Wirkung (Wechselwirkung) und resp. von Endursache und Zweck, Zweck und Mittel subsumiren. —

Was endlich das Verhältniß der Wesenheitskategorieen zu den einfachen Beschaffenheitskategorieen betrifft, so ist es eben ein Verhältniß. Aber nicht ein gegenseitiges Bedingtseyn der kategorischen Begriffe selbst, sondern nur ein gegenseitiges Bedingtseyn ihrer Anwendung. Es leuchtet ein, daß wenn alles Seyende nach Qualität und Quantität 2c. unterschieden ist und wird, damit auch alle Dinge, alle Wesen als solche (und also auch jedes in seinem Innern und Aeußern, in seiner Ganz-

heit und Theilheit rc.) nach Qualität und Quantität unterschieden seyn und werden müssen. Eben so klar ist umgekehrt, daß wenn die Dinge nach Innerm und Aeußerm, Ganzem und Theil rc. unterschieden sind, diese Unterschiedenheit auch zugleich ihre Beschaffenheit treffen muß, d. h. daß damit zugleich ihre verschiedenen Eigenschaften und Größen, wie ihre Maaß- und Gradbestimmtheiten in innere und äußere, ganze und theilweise (particulare), wesentliche und erscheinende, substanzielle (dauernde) und modificable (veränderliche), ursächliche und bewirkte rc. unterschieden werden. Die Beschaffenheits- und Wesenheitskategorieen greifen mithin in ihrer Anwendung in einander und wirken dergestalt zusammen, daß jeder mittelst einer Beschaffenheitskategorie gesetzte Unterschied mit der Anwendung der Wesenheitskategorieen weiter unterschieden und näher bestimmt wird, und umgekehrt. Ja die Wesenheitskategorieen können nur zusammen mit den Beschaffenheitskategorieen angewendet werden. Denn die Wesenheit eines Dinges wird nur dadurch bestimmt, daß zunächst sein Inneres von seinem eignen Aeußeren wie beides vom Aeußern und Innern andrer Dinge unterschieden wird; daß demnächst eben so mit der Kategorie des Ganzen und des Theils, des Wesens und der Erscheinung rc. verfahren wird. Allein das Innere eines Dinges kann von seinem eignen Aeußern und sein Aeußeres und Inneres von dem andrer Dinge nur nach Qualität und Quantität, Maaß und Grad unterschieden werden. Dasselbe gilt vom Ganzen und Theil, vom Wesen und der Erscheinung rc. Jedes Innere wie jedes Aeußere, jedes Ganze wie jeder Theil rc. erhält mithin eben damit, daß er als Inneres, als Ganzes rc. mittelst der entsprechenden Verhältnißkategorie bestimmt wird, zugleich nothwendig qualitative Bestimmtheit, ein bestimmtes Maaß und einen bestimmten Grad. Aber umgekehrt erhalten auch alle mittelst der Beschaffenheitskategorieen gesetzten Unterschiede, alle Eigenschaften und Größen, erst dadurch ihre volle Bestimmtheit, daß sie mittelst der Wesenheitskategorieen in innere und äußere, totale und particulare rc. unterschieden werden. Und sofern die Dinge als solche nach den Beschaffenheitskategorieen unterschieden werden, können auch letztere ihrerseits nur zusammen mit den Wesenheitskategorieen zur Anwendung kommen. Nur wenn wir von der Dingheit eines Dinges abstrahiren und es

als ein bloßes Seyendes fassen, können wir es nach den Beschaffenheitskategorieen ohne die Wesenheitskategorieen unterscheiden. Es ist dieß aber nur die oberflächliche, äußerliche, ungenaue Unterscheidung des gemeinen Bewußtseyns; die Wissenschaft wird stets beide Kategorieengruppen bei der Erforschung und Feststellung der Unterschiede der Dinge anwenden.

In der Sphäre der Quantität hat sich auch bereits die Unterschiedenheit der Größen nach den Wesenheitskategorieen wissenschaftlich (begrifflich) festgesetzt. Die intensive Größe fällt in den reellen Dingen zusammen mit der innern, die extensive mit der äußern Größe; die continuirliche Größe (als Umfang) ist die Totalgröße, die discrete die Theilgröße; weil die Dinge nur in ihrem Aeußeren unmittelbar für einander sind, so ist die innere (intensive) Größe zugleich die wesentliche, die äußere (extensive) die erscheinende Größe; die s. g. specifische, d. h. die durch den Gattungs- und resp. Artbegriff bestimmte Größe der Exemplare, — der Grund, warum die Bäume nicht in den Himmel wachsen und der Löwe nicht die Größe des Elephanten erreicht, — ist die substanzielle, die Größe des einzelnen Exemplars die modificable Größe. Denn es wird sich zeigen, daß der Gattungsbegriff nur die Totalität der substanziellen Unterschiede ist, welche einer Mehrheit von Dingen gemeinsam sind und durch welche diese Mehrheit von einer andern Mehrheit unterschieden ist. Wenn man endlich in neuerer Zeit auch für die Größe der verschiedenen Thätigkeitsweisen und Kräfte der Dinge, der Contraktions- und Expansionskraft, der Trieb-, Druck- und Bewegkraft, der Elektricität, des Magnetismus 2c., verschiedene Meßapparate (Maaßstäbe) erfunden hat, so hat man eben damit Größen des Grundes und der Folge, der Ursache und Wirkung, des Vermögens und der Energie, des Mittels und Zwecks unterschieden. Im Gebiete der Qualität dagegen ist die Wissenschaft noch nicht so weit vorgedrungen. Hier erscheinen die Unterschiede zwischen inneren und äußeren, totalen und particularen 2c. Qualitäten begrifflich noch sehr unbestimmt. Für die körperlichen Dinge sind wohl die Bestimmtheiten ihrer Resistenz-, Contraktions-, Expansions-, Schwerkraft 2c. als innere Qualitäten gefaßt und ihnen die Eigenschaften der Härte und Weiche, der Dichtigkeit und Lockerheit, Festigkeit und Flüssigkeit 2c. als die correspondirenden äußern Qualitäten entgegengesetzt worden.

Allein jeder Kundige sieht, daß diese Entgegensetzung begrifflich noch ziemlich schwankend ist. Nur der Unterschied der specifischen d. i. durch den Gattungs- und resp. Artbegriff bestimmten Qualität von der einzelnen (individuellen) hat eine gewisse begriffliche Festigkeit erlangt. Dieser drückt aber wie bei der specifischen Größe den Gegensatz der Substanz und Modification und resp. der Substanz und des Accidenz aus.

## Drittes Kapitel.

## Die Ordnungskategorieen.

### A. Der Zweck als Ordnungskategorie.

§. 43. Unter den erörterten Wesenheitskategorieen nehmen zweie eine hervorragende, ausgezeichnete Stelle ein, die Kategorieen der Substanz und des Zwecks. Denn die Substanz jedes Dinges ist, wie gezeigt, nicht nur der Grund seiner Existenz, sondern das Innere und Aeußere, das Ganze und die Theile, das Wesen und die Erscheinung sind zugleich nur die Modificationen der Substanz: von der substanziellen Bestimmtheit des Dinges ist mithin Inneres und Aeußeres, Ganzes und Theil, Wesen und Erscheinung desselben abhängig. Der Zweck dagegen bedingt und bestimmt alle Thätigkeit der Dinge, mithin jedes Ding, sofern es Grund und resp. Folge, Ursache und resp. Wirkung, Vermögen und resp. Energie ist. Denn jedes Ding ist, wie gezeigt, ein von andern unterschiedener bestimmter Zweck, zugleich aber auch ein bestimmtes Mittel zu einem Zwecke, welcher da jedes zugleich selbst Zweck ist, nur der Eine allgemeine Zweck aller Dinge seyn kann, der Zweck, für welchen jedes Mittel ist und in welchem zugleich jedes sich selbst als Zweck oder was dasselbe ist, seinen Zweck erreicht. Bedingt der Zweck die Mittel, so ist durch diesen Zweck nothwendig alle Thätigkeit, alles Zusammen- und Aufeinanderwirken der Dinge bestimmt und bedingt. Nun ist aber die Substanz jedes Dinges nur die seine mannichfaltigen Elemente und Momente einende und zusammenhaltende Kraft, also ebenfalls Thätigkeit, und von der substanziellen Bestimmtheit jedes Dinges ist wiederum seine weitere Thätigkeit als Grund und Ursache, Vermögen und Energie abhängig. Mithin muß der Zweck, so gewiß er die Thätigkeit des Dinges bestimmt, auch die Substanz desselben bestimmen.

Jede Thätigkeit ist aber das Prius ihrer That: mit den mannichfaltigen Dingen als Thätigkeiten und Thaten ist ein Nacheinander, eine zeitliche Reihefolge von Gründen und Folgen, Ursachen und Wirkungen gesetzt. Ist diese durch den Einen allgemeinen Zweck bedingt und bestimmt, so hat sie auch in der Realisirung desselben ihr Eines bestimmtes Ziel. Zu diesem Ziele stehen nothwendig die Dinge je nach ihrer substanziellen Unterschiedenheit (Bestimmtheit) in unterschiedlicher Entfernung und resp. Nähe. Denn da der Zweck ein immanenter ist und mithin von den Dingen nur dadurch realisirt werden kann, daß sie sich durch eigne Thätigkeit wie durch gegenseitiges Zusammen- und Aufeinanderwirken zu ihm hin entwickeln und substanziell umbilden, so entstehen, jenachdem diese Entwickelung in den verschiedenen Dingen einen niedrigeren oder höheren Grad erreicht hat, nothwendig unterschiedliche Stufen eines zeitlichen Processes, die ebenso viele bestimmte substanzielle Unterschiede der Dinge sind. Damit aber sind die Dinge in der Zeit geordnet, eine bestimmte zeitliche Ordnung derselben gegeben. Denn damit treten diejenigen Dinge, welche in demselben Entwickelungsstadium, in derselben Entfernung vom Ziele stehen, auf dieselbe Eine Stufe zusammen und den anderen auf andern Entwickelungsstadien gesondert gegenüber. Ordnen aber heißt nur eine Gesammtheit verschiedener Dinge nach Einem Principe in der Zeit oder im Raume zusammenstellen und resp. trennen (disponiren). Folglich ist die Kategorie des Zwecks, sofern in und mit ihrer Anwendung nothwendig Ein allgemeiner höchster Zweck aller Dinge in ihnen immanent gesetzt ist, zugleich eine Ordnungskategorie, d. h. eine allgemeine Unterscheidungsnorm und Unterschiedskriterium, mittelst deren die Dinge in Beziehung auf ihre Stellung in der Zeit als dem Entwickelungsprocesse zur Realisirung des Zwecks von einander unterschieden sind und jedem sein bestimmter Platz in diesem Processe angewiesen ist.

Wir treten mit dieser ersten Ordnungskategorie unter eine neue Kategorieengruppe. Wie die letzte Beschaffenheitskategorie, der Begriff der Dingheit, zugleich die erste Wesenheitskategorie involvirte, so involvirt die letzte Wesenheitskategorie die erste Ordnungskategorie. Schon daraus läßt sich die nothwendige Verknüpfung der unterschiedenen Kategorieengruppen mit einander erkennen. Außerdem leuchtet ein, daß, wenn es eine be-

stimmte Ordnung unter den Dingen (eine Weltordnung) giebt, diese nur vermittelst logischer Kategorieen hergestellt seyn und resp. erkannt werden kann. Denn was und wie ich auch immer ordne, ich kann nur ordnen, indem und sofern ich die Objekte (reell- oder ideell-seyende, — Dinge oder Gedanke) zugleich von einander unterscheide. Denn sie trennen und zusammenstellen, heißt ja nur, jedem eine unterschiedene, bestimmte, dem Principe gemäße Stellung anweisen, d. h. jedes vom andern in Beziehung auf das Princip der Ordnung unterscheiden. Das Princip leitet und bestimmt dabei meine unterscheidende Thätigkeit, es ist Norm ihres Thuns. Insofern fällt es schon überhaupt begrifflich in Eins zusammen mit dem allgemeinen Begriffe der Kategorieen. (Wie denn im Obigen S. 235 bereits erinnert worden, daß man jede beliebige Maxime, jedes Kriterium, jede Bestimmung, zur Kategorie machen könne, — nur daß eine solche keine logische Kategorie, weil keine allgemeine nothwendige Unterscheidungsnorm ist.) Das Princip kann indeß ein sehr mannichfaltiges seyn: ich kann meine Bücher nach den verschiedenen Wissenschaften, aber auch nach ihrem Formate oder nach meiner Bequemlichkeit zusammenstellen; der Botaniker kann die Pflanzen seines Gartens nach Gattungen, Arten, Species, oder — etwa auf Befehl eines russischen Universitäts-Curators — nach ihrer Größe zusammenstellen; man kann überhaupt jede beliebige Bestimmung zum Principe der Disposition machen. Aber ohne ein Princip, das die ordnende Thätigkeit leitet, ist keine Ordnung möglich. Die so geleitete Thätigkeit ist aber eben damit als Mittel, und wenn sie das Princip sich selber setzt, als Endursache thätig, die herzustellende Ordnung ihr Zweck. Denn das Princip derselben ist, realisirt, die Ordnung selbst. (Auch da, wo die Ordnung wiederum nur Mittel für einen andern Zweck ist, z. B. bei der Ordnung meiner Bücher oder Geräthe nach meiner Bequemlichkeit, ist sie doch zunächst und unmittelbar immer der Zweck der ordnenden Thätigkeit und fällt mit dem andren Zwecke wie der Grund mit der Folge in Eins zusammen.) Folglich involvirt alles Ordnen und alle Ordnung die Anwendung der besondern Kategorie des Zwecks und Mittels, und mithin setzen alle Ordnungskategorieen den Zweckbegriff und schon damit implicite die übrigen Verhältnißkategorieen voraus. Aber alles Ordnen involvirt nur die Anwendung der Zweckkategorie; durch

sie allein ist noch keine Ordnung gesetzt. Denn nicht der allgemeine formale (kategorische) Begriff des Zwecks, sondern nur ein bestimmter Zweck, ein bestimmtes Princip kann und muß die ordnende Thätigkeit leiten, wenn Ordnung entstehen soll. Die Kategorie des Zwecks kann mithin nur zugleich Ordnungskategorie seyn, sofern mit ihrer Anwendung zugleich ein solcher bestimmter Zweck als Zweck der nach ihr unterschiedenen Dinge, also als Zweck aller Dinge, als allgemeiner Zweck realiter gesetzt ist. — Daß dieß nothwendig der Fall sey, ergiebt sich aus den obigen Erörterungen (§. 41.).

Es ergiebt sich aber auch aus dem Begriffe der Ordnung in seiner Beziehung zum Begriffe der Zeit. Alles Ordnen nämlich ist nothwendig ein Zusammenstellen und resp. trennen in der Zeit oder im Raume oder in beiden zugleich. Denn verschiedene Dinge können nur zusammen seyn, sich begränzen und berühren, sofern sie neben einander sind oder (als Thätigkeiten und Thaten) nach einander folgen, aus einander hervor- und resp. in einander übergehen. Folglich können sie auch nur zusammengestellt werden, sofern sie neben- oder nach einander gestellt, also auch nur getrennt werden, sofern zwischen ihr Neben- und resp. Nach-einander andre Dinge eingeschoben werden. (Der Mechanikus z. B. ordnet seine Maschine, indem er die Räder, Walzen, Hebel 2c. neben einander stellt, zugleich aber so disponirt, daß ihre Bewegungen nach- und aufeinander folgen. Eben so sind die Organe jedes Organismus geordnet: sie sind als Glieder neben einander, als Funktionen nach einander. Meine Bücher dagegen bilden nur eine Ordnung im Raume, die Stadien des Wachsthums der Pflanze nur eine Ordnung in der Zeit.) Nun kann es aber eine Ordnung der Dinge in der Zeit nur geben, sofern das die ordnende Thätigkeit leitende Princip ein bestimmter Zweck ist. Denn die Dinge können nur eine bestimmte Stellung in der Zeit (eine chronologische Stellung) erhalten, wenn und sofern sie zu einem bestimmten Momente der Zeit in bestimmte Beziehung der Nähe und resp. Entfernung gesetzt werden. Nun giebt es aber schlechthin keinen bestimmten Zeitmoment, wenn die Zeit die schlechthin gleichgültige, ununterschiedene, anfangs- und endlose Bewegung der Aufeinanderfolge der Dinge ist. Damit ist zwar wohl jedes Ding der Zeit nach (kategorisch) von andren unterschieden und resp. mit andern gleich, je-

nachdem es andre Dinge als ein andres oder dieselben Dinge vor und hinter sich hat; aber kein Zeitpunkt als solcher ist von einem Zeitpunkte unterschieden. Denn ein Zeitpunkt als Punkt in der Bewegung der Zeit läßt sich von einem andern nur unterscheiden, wenn die Bewegung sich messen läßt und gemessen wird. Eine anfangs- und endlose Bewegung ist aber, wie von selbst einleuchtet, schlechthin unmeßbar. (Wir rechnen zwar nach dem Jahre der Geburt Christi, die Muhammedaner nach dem Jahre der Hidjra: aber es ist klar, daß, wenn dieses Jahr eine endlose Reihe von Jahren hinter sich wie vor sich hat, es als Zeitpunkt ein völlig unbestimmtes ist.) Eben so klar ist, daß nur zu dem Anfangs- und Endpunkte der Zeit jeder Zeitpunkt eine bestimmte Beziehung hat, in einer meßbaren Entfernung steht. Denn jeder andre Punkt, auf den alle übrigen bezogen werden könnten, ist seinerseits nur bestimmt und bestimmbar durch seine Beziehung zum Anfangs- und Endpunkte. Das Ende der Zeit aber, sofern sie die Aufeinanderfolge der Dinge ist, ist nothwendig das Ziel, der Zweck dieser Bewegung. Denn mit dem Ende der Zeit enden auch die zeitlichen Dinge. Sie können aber damit unmöglich zu Nichts werden, weil das Werden des Nichts eben so undenkbar ist als das Nichts selbst. Folglich kann ihr Ende nur ihre Vollendung seyn, in der sie Das werden und erreichen, was ihre Bestimmung, das Ziel ihres Werdens und Aufeinanderfolgens, ihr immanenter Zweck ist. Man hat sonach nur die Alternative: entweder völlige Unbestimmtheit der Zeit, keine Zeit- und damit keine Weltordnung, oder ein bestimmtes Ziel, ein bestimmter immanenter Zweck der Zeitfolge. Aber eine völlig unbestimmte, ununterschiedene, end- und ziellose Zeitfolge ist vielmehr keine Zeitfolge. Denn ein Zeitpunkt kann, wie gezeigt, nur dadurch vom andern unterschieden seyn, daß er in einer bestimmten Entfernung zum Anfangs- und Endpunkte der Zeit steht und daß die ihm angehörigen Dinge andre sind als die andrer Zeitpunkte. Ohne diese Unterschiedenheit giebt es keine unterschiedlichen Zeitpunkte, also auch keine Mehrheit derselben. Dann aber auch keine Zeitfolge. Denn so gewiß es keine räumliche Bewegung geben kann, wenn es kein Hier und kein Dort, d. h. keinen Unterschied der Momente der Bewegung giebt, so gewiß kann es keine Zeitfolge geben ohne einen Unterschied der sich folgenden Zeitmomente. Von den bei-

den Gliedern jener Alternative ist mithin das eine unmöglich, folglich das andre nothwendig.

Aber nur der Eine allgemeine Zweck aller Dinge kann, wie gezeigt, das Princip der Zeitordnung seyn und die Ordnung der Dinge in der Zeit bestimmen. Dieser allgemeine Zweck, welcher in allen einzelnen Zwecken der einzelnen Dinge der Eine und selbige ist, steht eben damit zu den einzelnen Zwecken im Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen. Er bedingt und bestimmt die einzelnen Zwecke und die mannichfaltigen Entwickelungsstufen, auf denen die Dinge stehen in derselben Weise wie der Gattungsbegriff die unter ihm befaßten Arten und Exemplare. Denn wie jedes einzelne Exemplar seinen Gattungsbegriff in eigner individueller Weise (Modification) ausdrückt, gerade so realisirt jedes einzelne Ding den allgemeinen Zweck in seiner eigenen individuellen Weise; nur insofern erreicht es in ihm zugleich seinen eignen Zweck. Und wie der Gattungsbegriff in seinen Arten mannichfaltige Totalitäten von verschiedenen Dingen unter sich befaßt, gerade so erscheinen die mannichfaltigen Kreise und Klassen von Dingen, die sich dadurch von einander ausscheiden, daß je eine Mehrheit von Dingen auf wesentlich gleiche Weise den allgemeinen Zweck realisirt, als ebensoviele Arten der Zweckrealisirung, die eine Mannichfaltigkeit von einzelnen Weisen derselben unter sich befassen.

Nur also, sofern der Eine allgemeine Zweck die Dignität des Allgemeinen im Verhältniß zum Einzelnen hat, d. h. nur sofern er Begriff ist, kann er die Ordnungskategorie der Zeit seyn: — es zeigt sich, daß Ordnen und Ordnung auf die logische Form des Begriffs hinweisen. Und in der That steht das, was wir Princip der ordnenden Thätigkeit genannt haben, zu den einzelnen Dingen, die ihm gemäß geordnet werden, nothwendig im Verhältniß des Begriffs, des Allgemeinen zum Einzelnen. Denn wenn es auch den Dingen noch so äußerlich (z. B. die bloße Länge oder Breite derselben — das Format meiner Bücher — meine Bequemlichkeit) ist, immer erscheint es in der Zusammenstellung derselben und damit in jedem einzelnen und seiner Beziehung zum andern ausgedrückt, immer ist es das Eine und Selbige, das alle einzelnen Dinge in der, wenn auch noch so äußerlichen Beziehung, in welcher es Princip der ordnenden Thätigkeit ist, bedingt und bestimmt. Eben dieß Bedin-

gen und Bestimmen des Einzelnen und resp. Ausgedrücktseyn im Einzelnen ist aber das allgemein anerkannte Kriterium der Natur des Begriffs, des Allgemeinen.

Es wird sonach unsere nächste Aufgabe seyn müssen, Ursprung und Wesen des Begriffs als logischer Form zu erörtern.

Anmerk. Auch für das Absolute gilt der Zweckbegriff im obigen Sinne als Ordnungskategorie. Denn die Einigung mit dem Absoluten und somit das Absolute selbst ist, wie gezeigt, nothwendig der Eine, allgemeine, höchste Zweck aller Dinge. Als dieser Zweck ist das Absolute selbst Glied der zeitlichen Ordnung des Universums, deren Princip der Zweckbegriff ist. Aber es unterscheidet sich zugleich in Beziehung auf diese Ordnung von allen andern Gliedern derselben dadurch, daß es sich als das Princip der Ordnung selber setzt und bestimmt, also nicht bloßes Glied, sondern zugleich Ursache und Princip derselben ist. Und dieß ist es wiederum eben damit, daß es sich als den absoluten Geist faßt und von allen weltlichen Dingen sich unterscheidet: es ist immer der Eine absolute Akt des göttlichen Selbstbewußtseyns, in welchem alle Beziehungen des Absoluten zur Welt und der weltlichen Dinge zu ihm mittel- oder unmittelbar bestimmt sind, alle Schwierigkeiten des Verhältnisses beider sich lösen. —

## B. Der Begriff als Ordnungskategorie.

### 1. Deduction und logische Bedeutung des Begriffs.

§. 44. Sind und werden die Dinge nach den Beschaffenheits- und Wesenheitskategorieen unterschieden, so sind damit nothwendig höchst mannichfaltige Unterschiede gesetzt. Sie sind die mannichfaltigen einzelnen Bestimmtheiten der Dinge; denn der gesetzte Unterschied ist begrifflich die Bestimmtheit. Aber mit der Unterscheidung der Dinge nach den Beschaffenheits- und Wesenheitskategorieen werden die Dinge keineswegs als schlechthin und in jeder Beziehung, sondern nur als relativ und in irgend einer Beziehung unterschieden eben damit aber zugleich als relativ identisch (gleich) gesetzt. Dieß liegt unmittelbar im Wesen des Unterschieds und resp. der Kategorieen selbst. Denn ist der Unterschied wesentlich nur

ein relativer, so ist auch alles Unterschiedene als solches nicht schlechthin unterschieden, — der absolute Unterschied ist wie gezeigt, undenkbar, — sondern zugleich relativ identisch und zwar gerade in derjenigen Beziehung, in welcher es unterschieden ist. Werden z. B. die Dinge nach der Urkategorie der Einheit unterschieden, so wird zwar jedes als ein bestimmtes Eins (Einheit) vom andern als einem andern Eins unterschieden gesetzt; zugleich aber wird damit jedes als Eins überhaupt, und insofern (relativ) mit dem andern identisch gesetzt. Dasselbe gilt von jeder andern Kategorie: die qualitativ, quantitativ ꝛc. unterschiedenen Dinge sind doch insofern zugleich relativ identisch, als jedes ein Quale, ein Quantum d. h. ein qualitativ und quantitativ Bestimmtes ist.

Sind ferner die Kategorieen selbst von einander unterschieden, so folgt, daß ein Ding in der einen Beziehung, nach der einen Kategorie, von einem andern unterschieden, in einer andern Beziehung dagegen mit demselben andern Dinge identisch seyn kann: ein Stück reinen Goldes z. B. ist mit einem andern Stücke reinen Goldes in Beziehung auf alle Eigenschaften identisch; dennoch sind es zwei verschiedene Dinge, weil sie zugleich hinsichtlich ihrer Größe oder Gestalt oder auch nur in räumlicher Beziehung unterschieden sind. Wären alle existirenden Dinge durchweg in jeder Beziehung von einander unterschieden, so würde es nur eine äußerst geringe Mannichfaltigkeit von Dingen geben können.

Eben so endlich folgt aus dem Wesen der Kategorieen und resp. des Unterschieds selbst, daß alle qualitativen Bestimmtheiten der Dinge auf relativ identische, gleiche Weise von allen quantitativen Bestimmtheiten unterschieden seyn müssen. Denn da jedes bestimmte Quantum, obwohl vom andern unterschieden, zugleich als Quantum überhaupt mit allen andern Quantis relativ identisch ist, so müssen auch alle Quanta auf relativ identische Weise von jedem Quale unterschieden seyn, und umgekehrt. Dasselbe gilt von allen andern Kategorieen: auch alle Maaßbestimmtheiten müssen von den Gradbestimmtheiten, und weiter alle inneren von den äußeren, alle totalen von den particularen Bestimmtheiten ꝛc. auf relativ identische Weise unterschieden seyn. Aus demselben Grunde folgt, daß wiederum innerhalb der Quantität jede extensive Größe von jeder intensiven, jede conti-

nuirliche von jeder diskreten, so wie innerhalb der Qualität alle diejenigen Eigenschaften, die bloße Gradunterschiede derselben Qualität sind, von andern Eigenschaften auf relativ identische Weise unterschieden seyn müssen. Alle Farben z. B., obwohl von einander unterschieden, müssen doch als bloße Maaßunterschiede der Geschwindigkeit und Größe der Aetherwellen und somit als bloße Gradunterschiede derselben Qualität, von allen Klängen wie von allen sonstigen Eigenschaften der Dinge auf relativ identische Weise unterschieden seyn.

Sonach aber ergiebt sich, daß die mannichfaltigen, gemäß den Beschaffenheits- und Wesenheitskategorieen gesetzten Unterschiede und somit die durch sie unterschiedenen Dinge selbst wiederum unter einander relativ identisch, gleich, und relativ unterschieden, ungleich, seyn müssen. Damit scheiden sich nothwendig die mannichfaltigen Bestimmtheiten und resp. Dinge in bestimmte unterschiedliche Kreise oder Klassen von einander aus. Alle diejenigen Bestimmtheiten und resp. Dinge, welche zwar von einander unterschieden, zugleich aber insofern mit einander identisch sind, als sie von andern auf relativ identische Weise unterschieden sind, treten kraft dieser Identität in Eine Totalität zusammen und den übrigen gegenüber. Aber die übrigen gehen ihrerseits ebenfalls in solche Totalitäten zusammen. Es bilden sich mithin mannichfaltige unterschiedliche Totalitäten. Die Einheit, kraft deren jede derselben eine Totalität ist, ist eben nur die relative Identität der Unterschiede, durch welche die unter jeder befaßten Einzeldinge von einer Mehrheit andrer unterschieden sind. Eine solche Identität, welche sonach das in einer Mehrheit von einander unterschiedener Dinge zugleich vorhandene Eine und Identische, also das ihnen allen Gemeinsame ausdrückt, ist nun aber ein Allgemeines; es ist der Begriff der Allgemeinheit, eine solche Identität zu seyn.

Sie unterscheidet sich von der s. g. reinen Identität dadurch, daß das in den mannichfaltigen Einzelnen Eine und Identische keineswegs schlechthin identisch, keineswegs unterschiedslos, sondern nur ein relativ Identisches ist, indem ja das unter einer solchen Identität befaßte Mannichfaltige an sich (jedes vom andern) unterschieden und nur in Beziehung auf eine andre Mehrheit von Dingen identisch ist. Sie ist ferner auch von der bloßen Gleichheit unterschieden. Denn letztere

ist, wie gezeigt, die partielle Identität: gleich sind diejenigen Dinge, die, obwohl anderweitig vielfach unterschieden, zugleich in irgend einer Beziehung nicht unterschieden sind, also Eine einzelne identische Bestimmtheit haben. (Ein Bogen Papier und eine Tischplatte von zwei Fuß Länge sind in Beziehung auf ihre Größe gleich: sie haben dieselbe Eine identische quantitative Bestimmtheit.) Die Gleichheit schließt mithin in der Beziehung, in welcher sie besteht, den Unterschied aus. Die Allgemeinheit dagegen ist gerade die relative Identität aller Unterschiede der unter ihr befaßten Dinge und resp. Bestimmtheiten. Sie unterscheidet sich endlich auch von jeder Einheit im engern Sinne. Denn sie ist kein Zusammen, kein Ineinander des Unterschiedenen, in ihr sind die Unterschiede nicht aufgehoben, so daß sie nur noch als Momente innerhalb der Einheit bestünden; sie umfaßt vielmehr das Unterschiedene gerade als Unterschiedenes, als Gesondertes und resp. Getrenntes; sie besteht trotz des Außereinanderseyns des Mannichfaltigen, und begreift daher dasselbe nicht in sich, sondern nur unter sich.

Ist aber sonach die Allgemeinheit begrifflich die relative Identität der Unterschiede, durch welche eine Mehrheit von Dingen oder Bestimmtheiten als eine Totalität von allen übrigen sich ausscheidet und andern Totalitäten gegenübertritt, so jedoch, daß die mehreren unter ihr befaßten Dinge zugleich von einander unterschieden und resp. getrennt bleiben, so befaßt die Allgemeinheit eben damit die Besonderheit unter sich. Denn die Besonderheit im engern Sinne (d. h. in ihrer Beziehung auf die Allgemeinheit) ist begrifflich Dasjenige, worin die mehreren unter einer Allgemeinheit befaßten Dinge und Bestimmtheiten von einander unterschieden sind, also die Differenz der relativ identischen Unterschiede von einander, die Differenz derselben innerhalb ihrer relativen Identität. Die Besonderheit ist mithin begrifflich von der Allgemeinheit unterschieden und doch zugleich in ihr befaßt, Moment derselben, d. h. beide bilden begrifflich eine in sich unterschiedene Einheit.

Entsteht nun mit der Unterscheidung der Dinge nach den verschiedenen Beschaffenheits- und Wesenheitskategorieen nothwendig eine Mannichfaltigkeit solcher Totalitäten und können diese nur mannichfaltige seyn, sofern sie in Beziehung auf die relative Identität des unter ihnen befaßten Besondern,

also in Beziehung auf die Allgemeinheit, als Totalitäten, von einander unterschieden sind, so ist der formale (logische) Begriff der Allgemeinheit nothwendig eine Kategorie. Denn demnach ist die Allgemeinheit überhaupt, d. h. die Art und Weise (Form), in welcher jede relative Identität von Unterschieden, also alles Allgemeine, von allem Nicht-allgemeinen unterschieden ist, nothwendig diejenige Beziehung, in welcher jene mannichfaltigen Totalitäten unterschieden seyn und werden müssen, um als mannichfaltige gesetzt und resp. erkannt werden zu können. Sie ist also der allgemeine Beziehungs- oder Gesichtspunkt ihrer Unterschiedenheit, also auch die allgemeine Norm der sie unterscheidenden Thätigkeit, das allgemeine Unterschiedskriterium und Prädicament derselben.

Die Allgemeinheit als Kategorie ist der logische Begriff, oder was dasselbe ist, der formale Begriff der Allgemeinheit fällt in Eins zusammen mit dem Begriffe als logischer Form überhaupt. Der logische Begriff ist sonach die formale allgemeine Allgemeinheit, zu welcher jene mannichfaltigen Totalitäten als die concreten, bestimmten Allgemeinheiten, die mittelst der Kategorie des Begriffs gesetzt werden, wie die Besonderheit der einzelnen Dinge zu ihrer Allgemeinheit sich verhalten. Denn der logische Begriff ist danach das in allen den bestimmten, unterschiedenen Allgemeinheiten Eine und Identische, Dasjenige, worin und wodurch jede derselben trotz ihrer Unterschiedenheit von der andern doch eine Allgemeinheit ist, also das ihnen allen Gemeine, die relative Identität ihrer Unterschiede, mithin in Beziehung zu ihnen Dasselbe, was jede concrete Allgemeinheit in Beziehung zu dem unter ihr befaßten Besondern ist. Der logische Begriff als Kategorie ist aber zugleich das die concreten Allgemeinheiten Bestimmende. Denn nur ihm gemäß und mittelst seiner werden sie als bestimmte (unterschiedene) gesetzt, erhalten sie also ihre Bestimmtheit. Was aber von der logischen Allgemeinheit gilt, muß auch von jeder concreten, bestimmten Allgemeinheit gelten. Denn sie ist nur Allgemeinheit kraft ihrer relativen Identität mit der logischen Allgemeinheit, also nur, sofern sie zu dem unter ihr befaßten Besondern in demselben Verhältniß steht, wie die logische Allgemeinheit zu ihrer Besonderheit. Und in der That leuchtet von selbst ein, daß jedes Besondere nicht

bloß durch seine Unterschiedenheit von andrem (unter derselben Allgemeinheit befaßten) Besondren, sondern gerade als Besondres dadurch bestimmt ist, daß es durch dieselben identischen Unterschiede, wie das andre Besondre, von allen übrigen Dingen unterschieden ist, — d. h. daß jedes Besondre als solches durch seine Allgemeinheit bestimmt ist. Das Besondre als bestimmt durch das Allgemeine gefaßt, ist das Einzelne.

Der logische Begriff ist Ordnungskategorie, und zwar die Ordnungskategorie κατ᾽ ἐξοχήν. Denn einerseits ist, wie schon gezeigt, jedes Princip der ordnenden Thätigkeit entweder schon an sich ein Begriff, oder wirkt doch in der Weise des Begriffs, indem es das zu Ordnende bestimmt und in seiner Ordnung sich ausdrückt. Andrerseits ist es der logische Begriff, durch den jene mannichfaltigen Totalitäten gesetzt und damit die Dinge in bestimmte Kreise ausgeschieden, also zusammengestellt und resp. gesondert werden. Sie werden damit begrifflich geordnet. Denn jede solche Totalität, welche durch den logischen Begriff bestimmt wird, ist selbst ein bestimmter, concreter Begriff (ein Gattungsbegriff). — Daß durch den Einen allgemeinen Zweckbegriff die Ordnung der Dinge in der Zeit hergestellt wird, haben wir bereits dargethan. Daß auf dem Gattungsbegriffe und seinen unter ihm befaßten Artbegriffen, die durch den logischen Begriff gesetzt werden, die Ordnung der Dinge im Raume beruhe, werden wir im Folgenden nachweisen. Wir haben zuvor unsere Ableitung und Bestimmung des Begriffs im logischen Sinne des Worts näher zu erläutern und vor Mißverständnissen und Einwänden, welche von andern Auffassungsweisen her uns entgegentreten könnten, zu schützen.

Fragen wir zunächst nach der Thatsache des Bewußtseyns: wie entsteht in unserm Bewußtseyn die Vorstellung eines Allgemeinen oder der Begriff, sofern er (schon seinem Namen nach) zunächst nur ein Allgemeines bezeichnet, das eine Mannichfaltigkeit von einzelnen Dingen und resp. Bestimmtheiten unter sich begreift? Aus der Antwort darauf wird sich zugleich ergeben, was der Begriff sey und zu bedeuten habe. Die eine Antwort (von Seiten der älteren formalen Logik) lautet: dadurch, daß wir bei der Betrachtung einer Mehrheit von Dingen von allen den Merkmalen, durch welche sie von einander unterschieden sind, „abstrahiren,“ und nur diejenigen im Auge behalten, welche in

allen dieselben, gleichen, identischen, also allen gemeinsam sind: die Gesammtheit oder der Inbegriff der letzteren ist der Begriff, das Allgemeine, das die mannichfaltigen Dinge unter sich befaßt. Dem stimmt Kant bei, nur daß er zwischen dem logischen analytischen Geschäft, die Anschauungen „unter" Begriffe zu bringen, und dem metaphysischen synthetischen Geschäft, sie (mittelst der Kategorieen) „auf" Begriffe zu bringen, unterscheidet. Wir haben also z. B. mehrere Dreiecke vor uns und vergleichen sie unter einander; da finden wir angeblich, daß sie trotz ihrer verschiedenen Größe und Lage, trotz der Verschiedenheit ihrer Linien und Winkel, doch sämmtlich drei sich schneidende Linien und drei Winkel haben: fassen wir also nur das in's Auge und abstrahiren von jener Verschiedenheit, so haben wir das in allen Eine und Identische, allen Gemeine, — den Begriff des Dreiecks. Allein die drei Linien und Winkel, die sie alle gemein haben sollen, sind ja in Wahrheit je drei verschiedene Linien und verschiedene Winkel, mithin nicht ein in allen Eines und Identisches. Ich soll freilich von dieser Verschiedenheit „abstrahiren." Aber indem ich dieß thue, abstrahire ich von jedem der Dreiecke selber, die Mehrheit der verglichenen Dreiecke verschwindet mir, und ich behalte drei völlig unbestimmte Linien und resp. Winkel übrig. Allein drei völlig unbestimmte Linien können sich unmöglich schneiden: indem sie sich schneiden, erhält jede nothwendig eine bestimmte Größe, und es entsteht ein bestimmtes Dreieck, das von andern durch die Größe seiner Linien und Winkel unterschieden ist. So lange wir auch verschiedene Dreiecke unter einander vergleichen mögen, wir finden durchaus nichts, das trotz ihrer Unterschiedenheit ihnen allen gemein wäre. Noch deutlicher ist dieß bei den gegebenen Naturgegenständen. Wir vergleichen z. B. zwei oder drei Bäume unter einander, um das ihnen Gemeinsame, Identische zu finden. Allein wohin wir auch blicken mögen, überall finden wir nur Verschiedenheit: in keinem Blatte, in keinem Zweige ꝛc. gleicht ein Baum dem andern; es ist bei aller Abstraktion schlechthin unmöglich, eine ihnen allen gemeinsame, identische Bestimmtheit zu entdecken. Außerdem fragt es sich, — wie Lotze mit Recht erinnert, — worin die Garantie liege, daß durch das bloße Abstrahiren nicht gerade ein solches Merkmal weggelassen werde, ohne welche die Zusammenfassung aller übrigen sinnlos wird, und weit entfernt,

eine größere Menge einzelner Vorstellungen unter sich zu befassen, vielmehr gar keine mehr zu fassen fähig ist? — Vergleichen wir dagegen verschiedene Dreiecke nicht bloß unter einander, sondern vielmehr mit verschiedenen Vierecken oder Fünfecken, so zeigt sich unmittelbar, daß alle Dreiecke von allen Vierecken durch dieselben Unterschiede unterschieden sind, also in Beziehung auf die Vierecke (relativ) identische Bestimmtheiten haben. Denn ihr Unterschied von den Vierecken besteht eben darin, daß alle Dreiecke bei aller Verschiedenheit ihrer Linien und Winkel und damit ihrer selbst von einander doch drei sich schneidende Linien und drei Winkel, alle Vierecke dagegen vier sich schneidende Linien und vier Winkel haben. Die Abstraktion wirkt zwar bei dieser Vergleichung insofern mit, als ich von dem, worin die einzelnen Dreiecke von einander verschieden sind, absehen, und nur Das in's Auge fassen muß, worin sie von den Vierecken unterschieden sind. Aber sie ist nur ein Moment des Aktes; die Hauptsache ist die Vergleichung einer Mehrheit von Dingen mit einer Mehrheit andrer: nur dadurch entsteht uns die Vorstellung des Allgemeinen.

Die speculative Logik hat indeß eine andre Antwort auf jene Frage in Bereitschaft. Ihr ist der Begriff die allgemeine, metaphysisch gesetzte Form alles Daseyns, weil die Form des Absoluten. Das Absolute ist es, das nach Hegel sich in sich unterscheidend und die Unterschiede zur concreten Einheit vermittelnd, in diesem Processe seiner Selbstentwickelung und Selbstverwirklichung Alles was ist setzt und bestimmt. Die Form dieses Processes aber ist die Form des Begriffs, das Absolute zugleich der absolute Begriff. Denn das Eine, gefaßt in seiner reinen Identität mit sich vor seiner Diremtion-in-sich, ist das reine abstrakt-Allgemeine; die Gegensätze, in die es sich unterscheidet, sind das Besondre; die concrete Einheit, zu der diese sich aufheben und in der somit das Allgemeine, aber als concrete in sich unterschiedene Einheit, wiederhergestellt wird, also als die Einheit des Besondern und Allgemeinen, ist das Einzelne (Subjekt). Das Absolute als logische Idee verhält sich zur Natur, zu der es sich entäußert, wie das Allgemeine zum Besondern, und die Natur wiederum zum Geiste wie das Besondre zum Einzelnen. Jedes Moment aber, welches das Absolute im Processe seiner Selbstverwirklichung setzt, hat als Moment des

Absoluten dieselbe Form des Begriffs. Insbesondere sind die Kategorieen, die Momente des Absoluten als der logischen Idee, die reinen, allgemeinen Wesenheiten, welche mit der „Entfaltung" der logischen Idee zur Natur in die Mannichfaltigkeit des concret Seyenden sich ausbreiten, sich dirimiren und besondern. Zugleich aber werden die mannichfaltigen Naturdinge, zufolge der begrifflich nothwendigen stufenweisen Aufhebung der Natur zum Geiste, wiederum untereinander begrifflich (nach Gattungen, Arten und Exemplaren — Mineral-, Pflanzen- und Thierreich) unterschieden. Jedes concrete bestimmte Ding ist mithin ein Besondres und resp. Einzelnes, das durch die Vermittelung (die Diremtion-in-sich ꝛc.) eines Allgemeinen gesetzt und bestimmt ist.

Hegel deducirt sonach den Begriff als logische Form dadurch, daß er vom Absoluten und somit vom Princip der Metaphysik aus nachweist, wie der Begriff die allgemeine Form des Seyns und des Denkens, weil die Form des Absoluten, an sich sey. Aber er weist nicht nach, wie in unserm Bewußtseyn die Vorstellung des Allgemeinen, der Begriff, entstehe. Und doch räumt er selbst das Unleugbare ein, daß unsere Gedanken nicht dadurch zu Stande kommen, daß das Eine (abstrakt-Allgemeine) sich in sich unterscheidet und die so gesetzten Unterschiede zur concreten Einheit vermittelt, daß vielmehr in unserm Denken das ganz bestimmte, concrete Einzelne (die bestimmte einzelne Empfindung — Perception) das Erste ist, von dem aus erst die Vorstellung des Allgemeinen sich bildet. Von Hegels Grundansicht aus ist es in der That unmöglich, den Ursprung unserer Begriffe nachzuweisen.*) Denn ihm ist das

*) Die Deduction am Anfange der Phänomenologie, daß das einzelne sinnliche Ding, das „Dieses" in der doppelten Gestalt des Jetzt und des Hier, „verschwinde" und in das Allgemeine als „ein Einfaches, das durch Negation ist, weder ein Dieses noch Jenes, ein Nichtdieses und ebenso gleichgültig ein Dieses und Jenes zu seyn," sich aufhebe, — diese Deduction kann den geforderten Nachweis nicht vertreten. Denn damit ist der Ursprung unserer Vorstellung des Allgemeinen keineswegs dargethan. Das einzelne sinnlich wahrgenommene Ding, dieses Jetzt z. B. „diese Nacht" oder dieses Hier z. B. „dieser Baum," verschwindet zwar wohl, indem die Nacht in Tag übergeht und der Baum abstirbt oder, wenn ich mich umwende, meiner Wahrnehmung sich entzieht und „diesem Hause" Platz macht. Aber statt des Verschwundenen erscheint keineswegs ein Allgemeines (etwa das allgemeine Jetzt oder das allgemeine Hier) noch

Allgemeine nicht das relativ Identische, das eine Mannichfaltigkeit von Besondrem unter sich befaßt, bestimmt und damit in ihr sich ausdrückt, sondern das Eine, Einfache, das durch immanente Negativität sich in sich dirimirt und in das mannichfaltige Besondre sich aufhebt, also diesem nur immanent zu Grunde liegt, nicht in ihm ausgedrückt erscheint. Sonst müßte nach Hegel auch das Absolute als die Eine logische Idee in der Natur erscheinen. Die Vorstellung eines solchen Allgemeinen kann offenbar von der einzelnen Wahrnehmung, also von Dem aus, was in unserm Denken und Bewußtseyn das Erste und die Voraussetzung aller übrigen Vorstellungen ist, unmöglich sich bilden. Wie die Logik, zur Metaphysik hypostasirt, aufhört Logik zu seyn, so hört der Begriff, zum metaphysischen Princip verkehrt, auf, logische Form zu seyn. —

Schleiermacher gründet (in der Dialektik) seine Lehre von der Begriffsbildung auf den mit unserer Auffassung vollkommen übereinstimmenden Satz, daß unsere concreten Gattungsbegriffe in ihrem Ursprunge nicht bloß auf der Vernunftthätigkeit oder der „intellektuellen Funktion" (dem Denken), sondern eben so sehr auf der Sinnesthätigkeit oder der „organischen Funktion" (dem Percipiren im weitern Sinne) beruhen. Er bemerkt, daß der Mensch nur durch die organische Funktion mit der Außenwelt, der Vielheit der einzelnen Objekte, in Beziehung stehe, daß aber dem Sinne diese Welt ein unbestimmtes Chaos sey, indem nicht er, sondern nur die intellektuelle Funktion, die Vernunft, die mannichfaltigen Objekte (Sinnesperceptionen) zu unterscheiden vermöge. Das Vergleichen und das darauf beruhende Setzen von Unterschieden sey die erste Funktion der Vernunft, das erste Stadium des Processes der Begriffsbildung.

---

die Anschauung oder Vorstellung eines solchen, sondern an die Stelle des verschwundenen Dieses tritt immer wieder nur ein andres Dieses, an die Stelle der einzelnen bestimmten Wahrnehmung nur eine andre bestimmte einzelne Wahrnehmung. Wie ich zu der Vorstellung komme, daß dieses bestimmte Jetzt (Nacht) mit jenem bestimmten Jetzt (Tag) doch insofern identisch sey, als jedes von beiden ein Jetzt-überhaupt sey, wie ich also zu der Vorstellung dieses Einen, Einfachen „das weder Dieses noch Jenes und zugleich gleichgültig ist, Dieses und Jenes zu seyn," zur Vorstellung des Allgemeinen komme, hat Hegel offenbar nicht nachgewiesen.

Die zweite Funktion sey die einigende und zusammenfassende Thätigkeit, welche die Vernunft zugleich mit dem Unterscheiden vollziehe, indem sie die einzelnen Gegenstände nicht nur gegen einander abgränze, sondern auch jeden als eine concrete, mannichfache Bestimmtheiten befassende Einheit setze. Soweit können wir mit Schleiermacher zusammengehen und freuen uns, an ihm einen Gewährsmann für unsere Grundanschauung zu haben. Es fehlt nur die nähere Darlegung, wie das Unterscheiden und Zusammenfassen zu Stande komme, — womit sich gezeigt haben würde, daß nur mittelst der Kategorieen bestimmte Unterschiede und resp. Einheiten gesetzt werden können, daß also die unterscheidende Vernunft nur gemäß den Kategorieen thätig sey. Die Vernachlässigung dieses Punkts der Untersuchung rächt sich. Denn in Folge davon kann Schleiermacher bei der unterscheidenden und zusammenfassenden Thätigkeit des Denkens nicht stehen bleiben, um zum Begriff zu gelangen. Er behauptet vielmehr weiter, die Vernunft gebe dem einzelnen bestimmten Bilde des Sinnes, das als solches nur ein verschwindendes sey, zugleich Dauer, Beharrlichkeit und indem sie dieß thue, verallgemeinere sie zugleich das Bild, gebe ihm Allgemeinheit, und producire damit für das Bewußtseyn ein Allgemeinbild, ein „Schema" (Gattungsbild), das nichts andres sey als das einzelne Bild selbst, „aber in der Verschiebbarkeit gedacht, d. h. so, daß es sich verändern kann, ohne aus seiner Art herauszugehen." Dieses „Schema" ist ihm zwar nicht der Begriff selbst im eigentlichen Sinne des Worts, sondern nur das, was dem Begriffe im Gebiete des Sinnes entspricht, aber es gehört ihm so nothwendig zum Begriffe, wie die organische zur intellektuellen Funktion, so daß der Begriff nur zugleich mit dem Schema sich bildet und nur mit ihm zusammen Begriff ist. „Wenn ein Begriff wird und wir betrachten, wie er geworden ist in Beziehung auf die intellektuelle Funktion, so müssen wir sagen: in der Vernunft liegt dieses, daß das ganze System der Begriffe in's Bewußtseyn treten soll, und ist ein Begriff geworden, so ist er wirklich in's Bewußtseyn getreten und zwar als eine bestimmte Art zu seyn, weil der Begriff nur in's Bewußtseyn tritt in Beziehung auf etwas durch die organische Affektion Gesetztes, die ein afficirendes Seyn voraussetzt. Das Resultat von dieser Seite ist also, daß nur im Bewußtseyn eine bestimmte Art des Seyns gesetzt und dieses

Seyn in seine Gränzen eingeschlossen ist. Was ist aber das Resultat aus dem Gesichtspunkte der organischen Funktion betrachtet? Da hat sich in dieser aus der unbestimmten Masse ausgeschieden und im Sinne fixirt eine Gestaltung, welche nur einem bestimmten Orte im Systeme der Begriffe, nämlich dem, der nun ins Bewußtseyn getreten ist, als eine bestimmte Art zu seyn entspricht, und dieses beides, das Bewußtseyn eines bestimmten Seyns und das Fixiren eines ihm entsprechenden Bildes, ist ein und derselbe Moment und nur inwiefern beides zugleich wird, ist ein wirklicher Begriff geworden. Dieses, was in dem Sinne fixirt und auf den Begriff als partielles objektives Bewußtseyn bezogen wird, hat man das Schema des Begriffs genannt d. h. dasjenige, was dem Begriffe im Gebiete des Seyns entspricht."

Danach scheint es, als ob ihm die Begriffe im eigentlichen Sinne ursprüngliche, a priori (aber unbewußt) in der Vernunft bereit liegende Typen von den möglichen „Arten des Seyns" wären, die aber nur durch Mitwirkung des reellen Seyns, also der organischen Funktion, ins Bewußtseyn treten können und dann unter der Form des Schemas sich darstellen. Wie dem indeß auch sey, für Schleiermachers Lehre von der Bildung der bewußten Begriffe ist die Entstehung der s. g. Schemata von entscheidender Bedeutung. Hier aber liegt eine große Unklarheit. Man sieht nicht ein, wie die Vernunft dem einzelnen bestimmten Bilde Allgemeinheit geben kann, noch wie sie dazu kommt, dieß zu thun. Wie kann das allgemeine Bild das einzelne Bild selbst seyn, nur in der Verschiebbarkeit gedacht? Das verschiebbare Einzelne ist ja einerseits noch kein allgemeines, und hört andrerseits auf, ein Einzelnes, Bestimmtes zu seyn: das einzelne bestimmte Dreieck kann ich durch bloßes Verschieben gar nicht ändern, und wenn ich es in der Unbestimmtheit denke, daß seine Linien beliebig verlängert, verkürzt und anders gestellt werden können, so denke ich es nicht als ein einzelnes, bestimmtes. Jedenfalls kann nicht behauptet werden, daß das Schema dasjenige sey, „was dem Begriffe im Gebiete des Sinnes entspreche." Denn nach S. selbst gehört es gar nicht in das Gebiet des Sinnes: für letzteren ist ja die Welt ein unbestimmtes Chaos; schon die einzelne bestimmte Anschauung und Vorstellung entsteht ja nur durch die unterscheidende und zusammenfassende Thätigkeit der Vernunft und das

Schema ist so ganz und gar ein Vernunftprodukt, daß es, da nicht dargethan ist, wie das reelle Seyn irgend eine Veranlassung zur Erzeugung desselben gebe und geben könne, als ein bloß subjektives, selbstgemachtes Gebilde der intellektuellen Funktion erscheint, dem keine Objektivität beigemessen werden kann.

Dieses subjektive, dem rellen Seyn ganz abgekehrte und insofern willkührliche Verfahren der Vernunft tritt noch deutlicher hervor im Folgenden, wo Schleiermacher, um über die Schemata als die ersten, niedrigsten, concretesten Subjekt- und Prädicatbegriffe hinaus zu den höheren allgemeineren Begriffen zu gelangen, den Schematisirungsproceß in einen zweiten, ähnlichen übergehen läßt. „Sehen wir darauf, wie mit dem einzelnen Bilde das allgemeine entsteht, so können wir uns denken, daß, wenn die ganze Masse auf diese Weise durchdrungen ist, dann ein zweiter Proceß auf derselben Stufe entsteht, wo die allgemeinen Bilder wieder als einzelne neben einander gestellt werden ohne Zusammenhang, wieder als chaotische Masse, nur im höheren Sinne, aber doch als in sich verworrene Mannichfaltigkeit, weil ihre Verhältnisse unter einander nicht bestimmt sind." Hier ist bereits Alles so völlig subjektiv geworden, daß das Ganze auf einer bloßen Denkmöglichkeit beruht: wir können es uns eben nur denken, daß jener zweite Proceß entstehe, und wenn er wirklich entsteht, so ist es nur unsere eigne subjektive Denkthätigkeit, die ihn ausführt. Die so entstehenden Begriffe haben schon gar keine Beziehung mehr zur Realität und Objektivität, und der letzte, höchste, allgemeinste Begriff, in welchem S. den Bildungsproceß der Begriffe enden läßt, der Begriff des Weltalls, schwebt gänzlich in der Luft.

Die neuere formale Logik, welche, obwohl in Opposition gegen die speculative, doch bestrebt ist, die Mängel der älteren zu verbessern und insbesondre den Ursprung der Begriffe (die von jener ohne Weiteres vorausgesetzt wurden), wenn auch nur in einer psychologischen Einleitung, zu erklären, geht von der sinnlichen Anschauung aus und läßt von ihr aus die Begriffe dadurch sich bilden, daß die einzelnen Vorstellungen, die aus der Wahrnehmung mehrerer ähnlicher Gegenstände entspringen, bei der Reproduktion zusammenschmelzen, indem das wiederkehrende Aehnliche, Gleichartige, dem Bewußtseyn sich einprägt, das wechselnde Beiwerk dagegen, die veränderlichen, ungleichartigen Be-

stimmtheiten, die als solche sich gegenseitig hemmen und verwischen, in den Hintergrund zurücktreten. Nachdem auf diese Weise das Gleichartige in der Totalanschauung ein bedeutendes Uebergewicht über das Verschiedenartige erlangt hat, und die immer noch zurückbleibende fremdartige Zuthat durch eine höhere Reflexion, welche die eigne Vorstellung zu ihrem Vorgestellten macht, entfernt ist, steht die Totalanschauung als (allgemeiner) Begriff da. So bilden sich die Begriffe nach Herbart, dem Trendelenburg (Gesch. d. Kateg. S. 369. Log. Unters. II, 153. f.) in diesem Punkt folgt. Auch stimmt damit im Wesentlichen überein, was Sigwart (Logik §. 17. 27 f.) und E. Reinhold (Theorie des Erkenntnißvermögens S. 114 f. Psychologie und Logik S. 155 ff.) über die Entstehung der Begriffe sagen, nur daß sie die allgemeinen Vorstellungen (Gemeinbilder) von den Begriffen noch unterscheiden, und zur Entstehung der letztern aus jenen die abstrahirende Thätigkeit in Anspruch nehmen. Auch erkennt Reinhold die ordnende Macht der Begriffe und den Begriff an sich (als logische Form) als „intellektuelle Ordnungsnorm" ausdrücklich an. Ohne Zweifel entstehen durch jene bei der Reproduction eintretende Verschmelzung des Gleichartigen und Verwischung des Ungleichartigen höchstens „allgemeine Vorstellungen" oder Dasjenige, was Schleiermacher „Schema" nannte und Kant unter demselben Namen für ein Produkt der schematisirenden Einbildungskraft, welche zu den reinen Stammbegriffen des Verstandes wie zu den concreten (Gattungs-) Begriffen der Dinge entsprechende Vorstellungen oder Gemeinbilder schafft, erklärte. Nach Fries (Logik S. 64 f.) wirkt bei der Entstehung dieser Schemata schon die Abstraktion mit. Wie indeß auch solche „allgemeine Vorstellungen" oder „Schemata" sich bilden mögen, — wir bestreiten keineswegs die Richtigkeit ihrer oben angeführten Ableitung, — jedenfalls sind sie keine Begriffe in der logischen Bedeutung des Worts. Der Hergang ihrer Entstehung ist vielmehr ein rein psychologischer. Wir sind daher nach diesem ihrem Ursprunge durchaus nicht berechtigt, das Allgemeine, das in ihnen ausgedrückt ist, auf die unter sie befaßten Dinge oder objektiven Anschauungen selbst zu übertragen. Letztere haben keinen Theil daran. Die allgemeinen Vorstellungen sind, wie bei Kant und Schleiermacher, so auch nach dieser Ableitung immer nur subjektive Gebilde unsers

Denkens, Produkte des psychologischen Mechanismus der Reproduktion, mit der die Dinge, die objektiven Anschauungen, nichts zu schaffen haben. Sie mögen zur Entstehung der Begriffe insofern mitwirken, als sie den Verstand veranlassen, die zu Einer allgemeinen Vorstellung verschmolzene Mehrheit einzelner Anschauungen (Dinge) mit einer andern Mehrheit zu vergleichen. Aber Begriffe selbst können sie nimmermehr seyn und werden. Denn da ihnen alle Beziehung zur Objektivität fehlt, so können sie auch keine Mehrheit von Objekten, ja nicht einmal eine Mehrheit einzelner bestimmter Vorstellungen unter sich begreifen. Letztere fließen zwar wohl mit der Verwischung ihrer Verschiedenheit bei der Reproduktion zu Einer unbestimmteren Vorstellung zusammen, aber da ihre Verschiedenheit sich verwischt hat, so sind sie nicht in und trotz ihrer Verschiedenheit unter einer Einheit befaßt. Ein Begriff aber, der nichts unter sich begreift, kann unmöglich ein Begriff heißen. Und die Logik kann ein psychologisches Gebilde, dem alle objektive Bedeutung mangelt und das daher, wenn auch im Allgemeinen auf gleiche Weise, durch den gleichen psychologischen Mechanismus entstanden, doch in den verschiedenen menschlichen Seelen eine sehr verschiedene Gestalt annehmen wird, unmöglich für eine logische Form gelten lassen. Wird dem Allgemeinen des Begriffs alle Realität und Objektivität genommen und es in nominalistischer Weise zum bloß subjektiven Gebilde unserer Seele herabgesetzt, so hört die Logik auf Logik zu seyn, und geht unter in der Psychologie. Wie aber einem solchen Gebilde durch eine „höhere Reflexion" oder durch „Abstraktion" eine objektive Bedeutung, die ihm an sich in keiner Beziehung zukommt, oder auch nur die Form des Begriffs als einer Einheit, die ein Mannichfaltiges unter sich befaßt, verliehen werden könne, ist durchaus nicht einzusehen.

Eine andre Ansicht noch macht Lotze (Logik S. 71 f.) geltend. Er bemerkt zunächst mit Recht, daß der Begriff keineswegs nur eine geringere, sondern sehr wohl die gleiche Anzahl von Merkmalen enthalten könne, als die unter ihm befaßten Einzeldinge. Dieß ist in der That ebenfalls gegen die Genesis der Begriffe durch Abstraktion einzuwenden, während es aus der von uns entwickelten Ansicht sich vollkommen erklärt. Lotze seinerseits läßt die Begriffe dadurch entstehen, daß nur von der individuellen Bestimmtheit der den Einzeldingen zukom-

menden Prädicate abstrahirt, und an deren Stelle „die Allgemeinheiten der Merkmale," unter welchen jene Bestimmtheiten befaßt sind, gesetzt und zu einem formalen Ganzen verbunden werden. Solche „Allgemeinheiten" (Prädikatbegriffe), wie Klang, Farbe, Schwere, müssen nach Lotze bereits in unserm Bewußtseyn sich gebildet haben, ehe allgemeine Begriffe entstehen können. Sie sind nach ihm keine Begriffe, sondern haben nur darin ihre Bedeutung, daß sie „eine Reihe qualitativ verschiedener und sich gegenseitig ausschließender Elemente in ihrem Umfang coordinirt enthalten, als Eintheilungsglieder einer Sphäre, welche eine Gleichartigkeit der Beziehung besitzen, aber nie zu Begriffen werden können, weil sie in sich einfache Qualitäten sind und daher einer logischen Form, die nur auf Zusammensetzungsarten beruhen kann, gar keinen Angriffspunkt gewähren." Sie bilden sich daher nicht durch einen abstrahirenden Akt des Denkens, sondern nur „durch eine psychologische Nothwendigkeit." — Allein diese Erklärung von der Entstehung der Begriffe läßt sie im Grunde unerklärt, da sie den Ursprung jener „Allgemeinheiten der Merkmale" nicht erklärt, sondern in das Dunkel einer psychologischen Nothwendigkeit zurückschiebt. Außerdem aber besitzen diese „Allgemeinheiten", wie Klang, Farbe, nicht bloß eine Gleichartigkeit der „Beziehung", sondern auch eine Gleichartigkeit der Bestimmtheit, da alle Klänge, alle Farben nur verschiedene Grade der Geschwindigkeit der Luft- und resp. Aetherwellen sind. Wären sie in sich einfache Qualitäten, die von einander wie von andern nur verschieden wären, besäßen sie keine Gleichartigkeit der Bestimmtheit, d. h. keine Identität der Unterschiede in Beziehung auf andre Qualitäten andrer Art, so könnten sie offenbar auch keine Gleichartigkeit der „Beziehung" besitzen. Und endlich, wie könnte und dürfte ich von der eigenthümlichen Bestimmtheit der einzelnen Merkmale der Dinge abstrahiren und an deren Stelle jene „Allgemeinheiten" setzen, wenn letztere nur eine Gleichartigkeit der „Beziehung" der einzelnen Merkmale auf irgend etwas andres ausdrückten? Damit hätte ich ja von den einzelnen Merkmalen selbst abstrahirt, und an deren Stelle nur ihre gleichartige Beziehung, d. h. etwas den einzelnen Merkmalen möglicherweise ganz Aeußerliches, gesetzt; und der allgemeine Begriff, die Gattung, befaßte nicht eine Mehrheit von einzelnen Dingen, Exemplaren, son-

dern nur eine Mehrheit solcher gleichartigen Beziehungen unter sich.

Ist sonach schon der Ursprung der mannichfaltigen concreten (Subjekt- und resp. Prädicat-) Begriffe nach den bisherigen Erklärungsversuchen schwer zu begreifen, so zeigt sich das Ungenügende derselben noch klarer, wenn wir nach der Entstehung der logischen, kategorischen Begriffe in unserm Bewußtseyn fragen. Alle Kategorieen wirken zwar als immanente Normen unserer unterscheidenden Thätigkeit von Anfang an, unmittelbar und unbewußt in unserm Denken. Aber alle Kategorieen sind zugleich Begriffe, indem jede ein formal Allgemeines bezeichnet, unter welchem alle die mannichfaltigen ihr gemäß gesetzten Unterschiede befaßt sind und welches in diesen Unterschieden, eben weil sie ihr gemäß gesetzt und durch sie bestimmt sind, sich ausdrückt. Als Begriffe kommen sie uns mit der fortschreitenden Entwickelung des Denkens zum Bewußtseyn: jeder einigermaßen gebildete Mensch hat einen wenn auch noch so unklaren Begriff von Qualität, Quantität ꝛc. Wie also entsteht z. B. der Begriff der Qualität-überhaupt? Durch bloße Abstraktion unmöglich. Denn was oben im Allgemeinen gegen diese Entstehungsweise von uns eingewendet wurde, tritt hier noch weit evidenter und unleugbarer hervor. Wenn ich die mannichfaltigen Eigenschaften unter einander vergleiche und von der individuellen Bestimmtheit der einzelnen abstrahire, um das ihnen allen Gemeine, Identische zu finden und festzuhalten, so behalte ich schlechthin nichts übrig. Denn jede einzelne Eigenschaft ist nur eine einfache Bestimmtheit, ein gesetzter qualitativer Unterschied: jede besteht, der andern gegenüber, nur in dieser einfachen Bestimmtheit. Eben so wenig kann der Begriff oder auch nur die „allgemeine Vorstellung" der Qualität-überhaupt durch jenes Zusammenschmelzen des Gleichartigen und Sichverwischen des Ungleichartigen sich bilden. Denn hier giebt es nichts Gleichartiges im Unterschiede von Ungleichartigem, weil jede einzelne Eigenschaft nur Eine einfache Bestimmtheit ist. Nicht einmal der concrete Prädicat- oder Eigenschaftsbegriff z. B. der Farbe kann durch jenes Verschmelzen und Verwischen entstehen. Denn Roth und Blau sind, auf einander bezogen, ganz und gar ungleichartig, sie haben, mit einander verglichen, durchaus nichts Gleichartiges; könnte ihr Unterschied in einer Gesammtvorstellung sich verwischen und

aufheben, so wären sie selbst aufgehoben, d. h. nichts von ihnen wäre in der Gesammtvorstellung enthalten. Wie wäre auch eine Vorstellung möglich, in welcher Blau, Roth, Gelb, Grün 2c. in Eins zusammengeschmolzen wären! Nur nachdem ich bereits die Farben mit andern Eigenschaften verglichen und dabei bemerkt habe, daß sie auf dieselbe gleiche Weise von andern Eigenschaften unterschieden sind (etwa zunächst insofern, als ich sie alle durch das Auge wahrnehme 2c.), könnte dieses Gleichartige — die relative Identität ihrer Unterschiede von andern Eigenschaften — bei der Reproduction zusammenschmelzen, das Ungleichartige sich verwischen. Aber in Folge jener Vergleichung habe ich bereits den Begriff der Farbe; er entsteht mithin nicht erst durch das Verschmelzen und Verwischen. Wie endlich nach Hegels Ansicht der reine kategorische Begriff der Qualität in die unendliche Mannichfaltigkeit der einzelnen bestimmten Eigenschaften sich soll entfalten, dirimiren, aufheben können, ist eben so unbegreiflich, als wie umgekehrt von den einzelnen Eigenschaften aus, in denen nichts von dem aufgehobenen reinen Begriffe erscheint, sich in unserm Bewußtseyn der Begriff der Qualität soll bilden können.

Nehmen wir dagegen an, daß die Dinge an sich mittelst der Kategorie der Qualität unterschieden, und daß demgemäß mannichfaltige einzelne Eigenschaften gesetzt sind, die schon an sich unter dem formal allgemeinen Begriff der Qualität befaßt sind und dieß Allgemeine in sich darstellen; so wird unser Denken, nachdem es dahin gekommen ist zu bemerken, daß die Größe dieses Tisches eine andre Bestimmtheit ist als die Farbe oder die Schwere desselben, nachdem es also den Unterschied einer einzelnen qualitativen von einer einzelnen quantitativen Bestimmtheit bemerkt hat, bald sich von selbst veranlaßt finden, die mannichfaltigen qualitativen Bestimmtheiten, die ihm bekannt sind, mit den mannichfaltigen quantitativen zu vergleichen, und dabei eben so leicht bemerken, daß alle qualitativen durch dieselben gleichen Unterschiede von allen quantitativen unterschieden sind. Unser Denken wird diese Vergleichung zunächst ganz unwillkührlich und unbewußt, implicite mit der Auffassung jener Bestimmtheiten, anstellen und damit wird sich ihm die relative Identität der Unterschiede eben so unbewußt, im bloßen Gefühle, einprägen d. h. es wird einen wenn auch höchst un-

klaren Begriff von Qualität und Quantität überhaupt gewinnen, ohne sich seiner deutlich bewußt zu seyn. Mit der weiterschreitenden Reflexion auf den Inhalt des Bewußtseyns wird er aber bestimmt hervortreten, und mit der weiteren Nachfrage danach auch die Entstehung desselben sich aufklären. Wir bestreiten auch nicht, daß, ehe es zum Begriffe der Qualität überhaupt kommt, zuvor die concreten Eigenschaftsbegriffe, wie Klang, Farbe, Schwere rc., sich gebildet haben und den Uebergang zur Bildung des Begriffs der Qualität vermitteln mögen. Aber diese concreten Begriffe entstehen als Begriffe sicherlich immer nur auf dieselbe Eine Weise, durch Vergleichung einer Mehrheit von einzelnen Eigenschaften (z. B. der Farben) mit einer Mehrheit von andern (z. B. der Klänge); also auf dieselbe Weise, in welcher sich dann weiter der kategorische Begriff der Qualität bildet. Mit ihm kommt uns zugleich sein Unterschied von dem Begriffe der Quantität zum Bewußtseyn: mit der Fassung der Kategorieen als formal allgemeiner Begriffe werden sie zugleich von einander unterschieden. Und indem wir endlich darauf reflektiren, daß wir diese Begriffe nicht bloß als ruhende Vorstellungen in unserm Bewußtseyn tragen, sondern daß wir ihnen gemäß alle die mannichfaltigen Dinge und deren Bestimmtheiten unterscheiden und resp. unter concrete (Prädicat- und Subjekt-) Begriffe befassen, finden wir, daß die Kategorieen wesentlich die allgemeinen Normen unserer unterscheidenden Denkthätigkeit und die allgemeinen Unterschiedskriterien der Dinge sind, d. h. es kommt uns ihre specifisch logische, kategorische Natur zum Bewußtseyn. —

§. 45. Sind nun sonach alle Kategorieen Begriffe, und werden die mit der Unterscheidung der Dinge nach den Beschaffenheits- und Wesenheitskategorieen gesetzten Unterschiede nothwendig zugleich selbst wiederum als relativ identische und relativ unterschiedene und somit implicite als Momente unterschiedlicher Allgemeinheiten gesetzt, so sind und werden die Dinge mit ihrer Unterscheidung nach den Beschaffenheits- und Wesenheitskategorieen zugleich implicite begrifflich unterschieden: die Anwendung der Beschaffenheits- und Wesenheitskategorieen involvirt die Anwendung der Kategorie des Begriffs, weil eben jene Kategorieen selbst Begriffe sind. Andrerseits aber löst

sich die Kategorie des Begriffs von den übrigen insofern ab und kommt für sich allein zur Anwendung, als die mittelst der Beschaffenheits- und Wesenheitskategorieen gesetzten Allgemeinheiten (Totalitäten) nur als solche gesetzt und gefaßt werden können, wenn und sofern sie als Allgemeinheiten wiederum von einander unterschieden werden: dieß aber kann nur mittelst der Kategorie des Begriffs geschehen.

Mit der Anwendung derselben werden nothwendig unterschiedliche Beschaffenheits- und Wesenheitsbegriffe gesetzt. Jede mittelst der Beschaffenheitskategorieen gesetzte Allgemeinheit von Beschaffenheitsunterschieden (Bestimmtheiten) ist, von einer andern Allgemeinheit mittelst der Kategorie des Begriffs unterschieden, ein Beschaffenheitsbegriff; jede mittelst der Wesenheitskategorieen gesetzte Allgemeinheit von Wesenheitsunterschieden ist, gleichermaßen von einer andern unterschieden, ein Wesenheitsbegriff. Denn Begreifen heißt, eine Gesammtheit relativ identischer Unterschiede, durch Unterscheidung derselben von einer andern Gesammtheit, in eine Einheit zusammen- oder als eine in sich unterschiedene Einheit fassen: der Begriff ist nur eine solche Gesammtheit relativ identischer Unterschiede als eine in sich unterschiedene Einheit gesetzt. Werden also z. B. die mittelst der Beschaffenheitskategorie der Qualität gesetzten Allgemeinheiten wiederum von einander mittelst der Kategorie des Begriffs unterschieden, so entstehen unterschiedliche Qualitätsbegriffe, wie Farbe, Klang, Schwere, Härte ꝛc., d. h. der Begriff der Farbe, des Klanges ꝛc. entsteht dadurch, daß die verschiedenen Farben, die als bloße Gradunterschiede derselben Qualität von andern einzelnen Eigenschaften durch identische Unterschiede unterschieden sind und somit unter Eine Allgemeinheit gehören, auch als eine solche Allgemeinheit, in ihrer relativen Identität gefaßt werden. Dieß ist aber nur möglich, sofern sie von einer andern Allgemeinheit (z. B. der Klänge) mittelst der Kategorie des Begriffs unterschieden werden: eben damit wird zugleich die Gesammtheit ihrer identischen Unterschiede zur Einheit zusammen- und so als Begriff gefaßt.

Die so entstehenden Beschaffenheits- und Wesenheitsbegriffe sind nun aber nichts andres als die mannichfaltigen Prädikat- und Subjektbegriffe, mit denen wir täglich umgehen

und die wir in unserm Bewußtseyn meist schon vorfinden, wann wir auf den Inhalt desselben und die Thätigkeit unsers Denkens zu reflektiren beginnen. Die Begriffe: Blau, Roth, Hart, Dicht, Glatt, Schwer ꝛc. (Qualität); Groß, Klein, Hoch, Breit, Halb, Ganz ꝛc. (Quatialität); Rund, Oval, Eckig, Viereckig, Dreieckig ꝛc. (Gestalt); Handhoch, Fußhoch, Haushoch, Ellenlang, Fingerdick ꝛc. (Maaß); Sonnenhell, Blutwarm, Steinhart, Pfeilschnell ꝛc. (Grad), — sind Beschaffenheits- oder Prädikatbegriffe; Mensch, Thier, Pflanze, Stein, Pferd, Löwe, Baum, Blume, Haus, Tisch ꝛc. sind Wesenheits- oder Subjektbegriffe. Hinsichtlich der letzteren müssen wir, um Mißverständnissen vorzubeugen, ausdrücklich darauf aufmerksam machen, daß in ihnen die Gesammtheit der *wesentlichen* relativ identischen Unterschiede, durch welche eine Mehrheit von Dingen in Beziehung auf eine andre Mehrheit unterschieden ist, zur Einheit zusammengefaßt werden, daß also bestimmte, objektive, sachgemäße Subjektbegriffe in unserm Bewußtseyn nur mit der Erkenntniß der *Wesenheit* der Dinge entstehen und mit der Fortbildung derselben sich ebenfalls fortbilden. Denn sie entstehen nur dadurch, daß wir die Dinge mittelst der Wesenheitskategorieen nach Innerem und Aeußerem, Ganzem und Theil, Wesen und Erscheinung, Substanz und Modification ꝛc. von einander unterscheiden. Damit fassen wir, wenn auch anfänglich noch so unklar und ungenau, zunächst jedes *einzelne* Ding in seiner *wesentlichen* Bestimmtheit, indem wir von derselben zugleich alles Dasjenige unterscheiden, was dem Dinge *un*wesentlich (accidentell) ist. Die Wahrnehmung der Aehnlichkeit mehrerer Dinge unter einander veranlaßt uns sodann, die Mehrheit dieser ähnlichen Dinge mit einer andern Mehrheit ähnlicher Dinge zu vergleichen. (Denn die Aehnlichkeit derselben ist eben nur die Folge und der erscheinende, wahrnehmbare Ausdruck der relativen Identität ihrer Unterschiede von den andern.) Damit bemerken wir dann, daß die eine Mehrheit der Dinge von der andern durch relativ identische Unterschiede in Bezug auf ihre *Wesenheit* unterschieden ist, daß also die mehreren ähnlichen Dinge eine Anzahl *wesentlicher* Unterschiede mit einander gemein haben. Damit entsteht uns die Vorstellung eines ihnen allen (als unterschiedenen Wesen) Gemeinsamen, eines *wesentlich*-Allgemeinen. Indem wir dann endlich diese Allgemeinheit von einer andern wesentlichen

Allgemeinheit unterscheiden und damit die Mannichfaltigkeit der relativ identischen Unterschiede, durch welche die eine von der andern unterschieden ist, zur Einheit zusammenfassen, wird die Vorstellung des wesentlich-Allgemeinen zum Wesenheits- oder Subjektbegriffe, zur vorgestellten Einheit der mannichfaltigen relativ identischen wesentlichen Unterschiede.

Aus dieser Entstehung und Bedeutung der Subjektbegriffe erklärt es sich, warum — nach philosophischem Sprachgebrauche wenigstens — Begreifen auch so viel heißt als: Etwas in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit erkennen. Denn der Begriff eines Dinges setzt danach die Erkenntniß seiner Wesenheit, seiner Substanz wie aller der Beziehungen von Grund und Folge, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel, in denen es steht, voraus. Ist aber ein Ding substanziell als Folge und resp. Wirkung, als Mittel und resp. Zweck und somit als nothwendiges Glied des Zusammenhangs der Dinge, also aus dem allgemeinen Grunde des Daseyns und der Bestimmtheit der Dinge überhaupt erkannt, so ist es auch in der Nothwendigkeit seiner Entstehung wie seiner Wesenheitsbestimmtheit erkannt. Nicht minder ergiebt sich nach dem Obigen, warum und mit welchem Rechte nicht bloß Herbart, sondern auch wohl zuweilen der Sprachgebrauch des gemeinen Lebens das bestimmte Wesen des einzelnen Dinges den Begriff desselben nennt. Denn danach geht die Bildung der Subjektbegriffe und die Erkenntniß der Wesenheit der Dinge Hand in Hand: wir werden das bestimmte Wesen eines einzelnen Dinges nicht scharf und klar auffassen können ohne es von andern ähnlichen Dingen zu unterscheiden, und diese einzelnen Unterschiede wiederum werden wir nicht klar und scharf uns vorstellen können, ohne sie von Demjenigen (Allgemeinen) zu unterscheiden, worin die Dinge ähnlich sind, d. h. ohne uns die relativ identischen Unterschiede, auf welchen ihre Aehnlichkeit beruht und durch welche sie von andern Dingen in Bezug auf ihre Wesenheit unterschieden sind, zum Bewußtseyn zu bringen. Eben damit aber entsteht uns der allgemeine Subjektbegriff, unter welchen die ähnlichen Dinge gehören, und indem wir ihre Aehnlichkeit und somit die relative Identität ihrer Unterschiede von andern auffassen, subsumiren wir sie zugleich implicite unter ihren Subjektbegriff. —

Jeder Subjekt- und Prädicatbegriff befaßt bedingend und

bestimmend eine Vielheit von Einzelnem unter sich. Diese Vielheit, als befaßt, bedingt und bestimmt von einem Begriffe, ist eben damit selbst als eine Total-Einheit gesetzt und resp. gedacht. So gefaßt ist eine solche Vielheit eine Gattung, der sie befassende Begriff ein Gattungsbegriff, jedes unter ihm befaßte Einzelne ein Exemplar seiner Gattung. Mit der Unterscheidung der Dinge nach der Kategorie des Begriffs werden sie mithin zugleich in mannichfaltige Gattungen unterschieden; mit der Entstehung der mannichfaltigen Subjektbegriffe entstehen eben so viele Gattungsbegriffe. Jedes Ding gehört einer bestimmten Gattung an, ist nothwendig Glied Einer Totalität, die andern Totalitäten gegenübersteht.

Die mannichfaltigen Exemplare Einer Gattung können nun aber innerhalb dieser Einheit selbst wieder nach relativer Identität und Differenz ihrer Unterschiede, also nach Allgemeinheit und Besonderheit, von einander unterschieden seyn: es können die mannichfaltigen Unterschiede, durch welche die einzelnen Exemplare Einer und derselben Gattung von einander unterschieden sind und bleiben, wiederum (mittelst der Kategorie des Begriffs) so gesetzt und bestimmt seyn, daß eine Mehrheit von Exemplaren, verglichen mit einer andern Mehrheit derselben Gattung, durch relativ identische Unterschiede unterschieden erscheint. Diese Unterschiede werden die Gesammtheit der wesentlichen Unterschiede, durch welche alle Exemplare der Gattung von den Exemplaren andrer Gattungen unterschieden sind und welche, zur Einheit zusammengefaßt, den Gattungsbegriff bilden, in besonderer Form, modificirt, ausdrücken. Damit aber tritt innerhalb derselben Gattung die eine Mehrheit von Exemplaren als eine Totalität der andern Mehrheit gegenüber. Es sind innerhalb der Gattung, in und mit ihr selbst, neue Allgemeinheiten gesetzt, welche zu der sie unter sich befassenden Gattung wie das Besondre zu seinem Allgemeinen, zu den unter ihnen selbst befaßten Exemplaren dagegen wie das Allgemeine zu seinem Besondern (Einzelnen) sich verhalten. Eine solche Allgemeinheit, die sonach bloß ihren Exemplaren gegenüber eine Allgemeinheit, der Gattung gegenüber nur eine Besonderheit, also nur eine relative Allgemeinheit ist, nennen wir eine Art (species); die Mannichfaltigkeit der unter einer solchen Allgemeinheit begriffenen relativ identischen Unterschiede ihrer Exemplare ist, zur Einheit zusammengefaßt, ein con-

creter Artbegriff. Die vielen Dreiecke z. B., kraft der relativen Identität ihrer Unterschiede von allen Vierecken ꝛc. zu einer Totalität begrifflich zusammengefaßt, bilden eine Gattung mathematischer Figuren. Aber innerhalb derselben sind und bleiben die einzelnen Dreiecke von einander mannichfach verschieden. Innerhalb der Gattung können mithin wiederum mehrere einzelne Dreiecke, mit einer andern Mehrheit von Dreiecken verglichen, durch dieselben identischen Unterschiede von letzteren unterschieden seyn und werden: die rechtwinkligen Dreiecke z. B. sind von allen stumpf- oder spitzwinkligen, die gleichseitigen von allen ungleichseitigen durch relativ identische Unterschiede unterschieden. Damit tritt die eine Mehrheit innerhalb der Gattung zu einer Totalität zusammen und der andern als einer Totalität gegenüber; es bilden sich innerhalb der Gattung neue Allgemeinheiten, welche zu ihrer gemeinsamen Gattung wie das Besondre zum Allgemeinen, zu ihren einzelnen Exemplaren dagegen wie das Allgemeine zum Besondern sich verhalten, — d. h. die mannichfaltigen rechtwinkligen, spitz- und stumpfwinkligen, gleichseitigen und ungleichseitigen Dreiecke sind Arten von Dreiecken, welche unter der Gattung der Dreiecke überhaupt befaßt sind. Und wiederum ist diese Gattung, sofern sie zusammen mit allen Vierecken, Fünfecken ꝛc. durch gewisse identische Unterschiede von allen Kreisen, Ellipsen ꝛc. unterschieden ist, nur eine Art, die unter die Gattung der geradlinigen mathematischen Figuren im Unterschiede von den Curven fällt; und beide gehören aus demselben Grunde wiederum als Arten unter den Gattungsbegriff der mathematischen Figuren überhaupt.

An diesem Beispiele zeigt sich zugleich, daß jede Gattung von Dingen, je mannichfaltiger die unter ihr befaßten Exemplare von einander unterschieden sind, um so mannichfaltigere Arten und Unterarten (Geschlechter, Familien) unter sich befassen kann. Es ergiebt sich, daß das Allgemeine seiner Natur nach der Steigerung fähig ist; es kann einen Comparativ und Superlativ des Allgemeinen geben. Darauf beruht das Wahre an der Lehre von dem Umfange und der s. g. Coordination und Subordination der Begriffe. Der allgemeinere oder der s. g. höhere Begriff hat nothwendig einen größern Umfang: der Begriff Thier befaßt eine größere Anzahl von Arten, Geschlechtern, Exemplaren unter sich als der Begriff Insekt; und der Artbegriff Insekt

ist dem Gattungsbegriff Thier subordinirt, weil er eben selbst unter ihm befaßt und von ihm bestimmt ist. Eben darum wird der höhere Begriff eine kleinere, der niedrigere eine größere Menge von Merkmalen (von relativ identischen Unterschieden) zur Einheit zusammenfassen. Denn der Artbegriff enthält nothwendig die Merkmale der Gattung, zugleich aber auch diejenigen Merkmale, durch welche diese Art von andern Arten der Gattung sich unterscheidet, und welche der Gattungsbegriff nicht befaßt. Nur läßt sich keineswegs beliebig von Merkmalen abstrahiren, um einen niedrigeren Begriff zu einem höheren zu machen: der Begriff ist keine addirte Summe, von der man nach Gefallen subtrahiren kann. — Auch ergiebt sich zugleich, daß keineswegs jede Gattung von Dingen verschiedene Arten unter sich begreifen muß, daß sie vielmehr sehr wohl nur aus mannichfaltigen Exemplaren bestehen kann. Denn es ist keineswegs nothwendig, daß die mannichfaltigen Exemplare Einer Gattung wiederum unter einander nach Allgemeinheit und Besonderheit unterschieden seyen. Nur das ist nothwendig, daß alle Dinge nach Gattungen unterschieden seyen, weil, wie gezeigt, mit der Unterscheidung der Dinge nach den Wesenheits- und Beschaffenheitskategorieen implicite und nothwendig relativ identische Unterschiede einer Mehrheit von Dingen gegen eine andre, und somit Allgemeinheiten gesetzt werden. Diese Nothwendigkeit schließt aber keineswegs die andre ein, daß wiederum jede Gattung in Arten unterschieden sey. Allerdings wird, je mehr solcher Arten und Unterarten gesetzt werden, die Mannichfaltigkeit der Dinge desto größer; aber die größere Mannichfaltigkeit, die immer noch größer gedacht werden kann, ist keine Nothwendigkeit. Die Erfahrung erweist die Richtigkeit dieser Behauptung und damit unserer Fassung des Artbegriffs. Denn so viele und mannichfaltige Arten, Unterarten, Geschlechter, Familien 2c. es unter den Thieren, Pflanzen, Mineralien giebt, so giebt es doch offenbar keine verschiedenen Menschenarten, sondern höchstens Racen; und selbst von diesen ist es noch keineswegs ausgemacht, ob sie auf einer ursprünglichen, eingeborenen, mit der Entstehung der Gattung in dieser selbst gesetzten Verschiedenheit beruhen, oder nicht vielmehr durch bloß äußere Einflüsse des Klimas, der geographischen und historischen Situation, der Culturverhältnisse 2c. hervorgerufen sind. Jedenfalls begründen

die verschiedenen Racen keine specifische Differenz unter den Menschen, sie sind keine Arten in demselben Sinne wie die verschiedenen Thierarten: der Neger steht gegen den Kaukasier nicht in demselben Unterschied wie etwa der Hund gegen das Pferd. Nur wenn man den Menschen bloß von seiner leiblichen Seite betrachtet, kann man die Menschheit als eine Art der Thiergattung fassen. Aber den Menschen bloß als organischen Körper betrachten, heißt ihn höchst einseitig betrachten, indem damit gerade das Wesentlichste am menschlichen Wesen, seine Geistigkeit, außer Betracht bleibt: abstrahire ich von noch andern wesentlichen Momenten, so kann ich ihn mit demselben Rechte auch als eine Pflanzenart fassen.

Noch klarer tritt das Gesagte hervor, wenn wir die verschiedenen Prädicatbegriffe betrachten. Auch sie sind Gattungsbegriffe, von denen jeder eine Mannichfaltigkeit von einzelnen Beschaffenheitsbestimmtheiten (Exemplaren) unter sich begreift und zur Totaleinheit zusammenfaßt. Aber nur sehr wenige dieser Bestimmtheiten sind innerhalb ihrer Gattung wiederum unter Arten befaßt. So sind z. B. allerdings die Farben wiederum in Arten (Röthe, Bläue ꝛc.) unterschieden, von denen jede eine Mannichfaltigkeit einzelner Farben unter sich begreift; aber die Prädicatbegriffe der Schwere (Gewicht), Härte, Festigkeit und Flüssigkeit, Dichtigkeit ꝛc. ꝛc. enthalten keine Artbegriffe, sondern nur mannichfaltige einzelne Bestimmtheiten unter sich. Alle diese Prädicatbegriffe sind zwar insofern selbst nur Artbegriffe, als sie sämmtlich unter dem Gattungsbegriff der Qualität-überhaupt befaßt sind. Aber der Begriff der Qualität-überhaupt ist eine Kategorie, und jene Prädicatbegriffe stehen zu letzterer in keinem andern Verhältnisse als alle concreten Begriffe zu den kategorischen.

Dieß Verhältniß erweist sich nach dem Obigen als ein doppeltes. Sofern die Kategorieen die allgemeinen Normen der unterscheidenden Thätigkeit sind, werden mittelst ihrer alle concreten Gattungs-, Prädicat- wie Subjektbegriffe erst gesetzt und bestimmt; jene sind die logische und resp. metaphysische Voraussetzung von diesen. Sofern die Kategorieen dagegen zugleich selbst Begriffe sind, bilden sie die geschlossene Gesammtheit der allgemeinsten Gattungsbegriffe, welche die concreten Prädicat- und Subjektbegriffe als ihre Artbegriffe unter sich befas-

sen und in ihnen sich ausdrücken. So fallen alle concreten Prädicatbegriffe, also alle Gattungsbegriffe der Bestimmtheiten der Dinge, als Artbegriffe zunächst unter den allgemeinen Gattungsbegriff der Beschaffenheit (Bestimmtheit) überhaupt und demgemäß weiter unter die allgemeinen Gattungsbegriffe der Qualität oder Quantität, des Grades oder Maaßes. Eben so gehören alle concreten Subjektbegriffe, also alle Gattungsbegriffe der Dinge, als Artbegriffe unter den kategorischen Gattungsbegriff der Wesenheit oder des Wesens-überhaupt, und damit weiter unter die kategorischen Gattungsbegriffe des Innern und Aeußern, Ganzen und Theils 2c. Denn jedes Ding ist nur ein bestimmtes Wesen und gehört einer bestimmten Gattung nur an kraft seiner Unterschiedenheit nach den Wesenheitskategorieen des Innern und Aeußern, des Ganzen und des Theils 2c. Jeder concrete Gattungsbegriff wird daher nothwendig auch Gattungs-Bestimmtheiten des Innern und Aeußern 2c. der unter ihm befaßten Dinge enthalten müssen. Unterscheide ich z. B. die Dinge in Gattungen und resp. Arten nur nach der Kategorie des Aeußern, so werden die so entstehenden concreten Gattungsbegriffe sämmtlich als Artbegriffe unter den kategorischen Gattungsbegriff des Aeußern fallen. — Daß endlich nicht nur alle concreten Gattungsbegriffe, sondern auch die Beschaffenheits- und Wesenheitskategorieen als Begriffe wiederum unter der Kategorie des Begriffs-überhaupt, sofern diese selbst ein Begriff ist, wie die Artbegriffe unter ihrem Gattungsbegriff befaßt sind, leuchtet von selbst ein.

§. 46. Eben so klar aber ist, daß die mittelst der Kategorie des Begriffs als Norm der unterscheidenden Thätigkeit gesetzten begrifflichen Unterschiede, durch welche die mannichfaltigen Dinge in Gattungen und resp. Arten unterschieden werden, unter den Begriff der s. g. specifischen Differenz fallen. Wie mittelst der Beschaffenheitskategorieen nur einfache Unterschiede gesetzt werden, alle mittelst der Verhältniß-(Wesenheits-) Kategorieen gesetzten Unterschiede dagegen die eigenthümliche Bestimmung haben, Gegensätze zu seyn, so kommt auch den mittelst der Kategorie des Begriffs gesetzten Unterschieden eine solche eigenthümliche Bestimmung zu: der begriffliche Unterschied ist die specifische Differenz. Denn jede Be-

stimmtheit der einzelnen Dinge, sey sie eine bloße Beschaffenheits- oder Wesenheitsbestimmtheit, welche in und mit dem Gattungsbegriffe, unter den die Dinge gehören, gesetzt, also durch ihren Gattungsbegriff bedingt und bestimmt ist, ist ein begrifflicher Unterschied, weil ein Unterschied, durch welchen die Dinge ihrer Gattung nach, also begrifflich, von andern Dingen unterschieden sind. Demgemäß sind die Artunterschiede, d. h. die relativ identischen Unterschiede, durch welche eine Art, von einer andern Art derselben Gattung unterschieden und nach deren Zusammenfassung zur Einheit der Artbegriff gesetzt ist, zunächst und vorzugsweise begriffliche Unterschiede. Denn sie sind in und mit dem Gattungsbegriffe zunächst und unmittelbar gesetzt: die Gattung existirt unmittelbar nur in ihren Arten und nur vermittelst der letzteren in den unter ihnen befaßten Exemplaren, d. h. mit dem Gattungsbegriffe werden unmittelbar die Artunterschiede und damit die Artbegriffe, und mit letzteren die begrifflichen Unterschiede der einzelnen Exemplare gesetzt. Von den Artunterschieden hat nun aber die specifische Differenz ihren Namen: a potiori fit denominatio. Sie befaßt aber auch diejenigen Unterschiede unter sich, durch die ein Exemplar einer Gattung oder Art von dem Exemplare einer andern begrifflich unterschieden ist. So ist nicht nur derjenige Unterschied, durch welchen die Baumart der Eichen von der Baumart der Birken sich unterscheidet, eine specifische Differenz, sondern auch derjenige Unterschied, durch den jeder Baum als Exemplar seiner Gattung von jeder Blume als Exemplar ihrer Gattung begrifflich unterschieden ist. Was von den Unterschieden gilt, die in und mit den Subjektbegriffen gesetzt sind, gilt auch von den in und mit den Prädicatbegriffen gesetzten Unterschieden. So ist z. B. die bestimmte Größe, die einer Thier- oder Pflanzenart als solcher insofern zukommt, als sie von keinem Exemplare derselben, so verschieden sie auch quantitativ von einander seyn mögen, überschritten wird, die specifische Größe der unter dieser Art befaßten Exemplare; so das bestimmte Gewicht, durch welches bei gleichem Volumen alles Wasser von andern Körpern sich unterscheidet, die specifische Schwere des Wassers; der bestimmte Grad der Dehnbarkeit, die eigenthümliche gelbe Farbe rc. eine specifische Eigenschaft des Goldes.

Zugleich ergiebt sich, daß und wiefern die specifische

Größe, die specifische Qualität eines Dinges mit der substanziellen Größe und Qualität desselben, der specifische Unterschied überhaupt mit dem substanziellen in Eins zusammenfällt, wie wir oben (§. 42) vorläufig behauptet haben. Sofern nämlich der Subjektbegriff die Gesammtheit der wesentlichen Unterschiede, durch welche eine Mehrheit von Dingen auf relativ identische Weise von einer andern Mehrheit unterschieden ist, zur Einheit zusammenfaßt, und sofern die wesentlichen Unterschiede die substanziellen sind (weil von der substanziellen Bestimmtheit des Dinges die Bestimmtheit seines Innern und Aeußern, seiner Ganzheit und Theilheit, seines Wesens und Erscheinens wie seiner Thätigkeit als Grund, Ursache 2c. abhängt), insofern fällt die substanzielle Bestimmtheit der Dinge mit ihrer begrifflichen Bestimmtheit in Eins zusammen; und die mittelst der Kategorie der Substanz gesetzten substanziellen Unterschiede werden demgemäß zugleich begriffliche d. i. specifische Unterschiede seyn. Auch die bloßen Artunterschiede treffen nothwendig die Wesenheit (Substanz) der Dinge, weil sie nur die Gesammtheit der relativ identischen wesentlichen, substanziellen Unterschiede, die, zur Einheit zusammengefaßt, den Gattungsbegriff ausmachen, specificiren und in der Form der Modifikation ausdrücken. (Darum sind die Menschen-Racen, deren Unterschiede offenbar nicht die Wesenheit des Menschen betreffen, keine Menschen-Arten, ihre Unterschiede keine specifischen Differenzen.)

Sind sonach die mittelst der Kategorie des Begriffs gesetzten specifischen Unterschiede die Gattungen und resp. Artunterschiede, weil in und mit ihnen die Gattungen und Arten der Dinge, die concreten Gattungs- und Artbegriffe, aber auch umgekehrt in und mit letzteren sie selbst als specifische Unterschiede gesetzt sind, so steht jedes Ding in seinen specifischen Unterschieden nicht nur zu einzelnen andern Dingen, sondern zu ganzen Gattungen und resp. Arten in Beziehung. Denn jedes Ding als specifisch unterschieden ist Glied einer Gattung und resp. Art, und steht zu dieser in der bestimmten Beziehung des Einzelnen zu seiner Allgemeinheit; seine Gattung aber, von andern Gattungen bestimmt unterschieden, steht wiederum zu diesen in bestimmter Beziehung, folglich mittelst ihrer auch das einzelne Exemplar. Diese Beziehung verbindet und scheidet die einzelnen Dinge wie die mannichfaltigen Arten und Gattungen: wie weit auch räum-

lich ein Exemplar vom andern getrennt seyn möge, immer gehören beide als Glieder Einer Totalität zu einander und stehen andern Totalitäten und deren Gliedern gegenüber. Mit der Unterscheidung der Dinge durch specifische Unterschiede werden mithin sämmtliche gleichzeitig vorhandene, also nicht zeitlich, sondern nur räumlich unterschiedene Dinge unter bestimmte Totaleinheiten (Gattungen — Arten) befaßt, subsumirt, vertheilt, also zusammengestellt und resp. geschieden, und diese Totaleinheiten selbst wiederum nach ihrer bestimmten Beziehung zu einander in Verbindung gesetzt und resp. gesondert. Es bildet sich eine zunächst auf die Natur der Dinge gegründete Ordnung, deren Princip der Begriff als Gattungsbegriff ist, und welche über alle im Raume befindlichen Dinge, also über den Raum selbst, sofern er realiter ja nur das Nebeneinander alles Seyenden ist, sich erstreckt, indem sie jedes Ding, an welchem Orte es sich auch befinden möge, zu seiner Gattung (Art) und damit wiederum zu andern Gattungen in bestimmte Beziehung setzt. Diese begriffliche Ordnung wird aber auch das unterschiedliche Nebeneinander selbst, den Ort der Dinge, bedingen und bestimmen. Denn wenn jedes Exemplar seiner Natur nach mit den übrigen Exemplaren seiner Gattung zusammengehört, so wird es auch von Natur mit ihnen an Einem Orte, in Einer Gegend sich zusammenfinden; und wo die eine Art oder Gattung durch das Vorhandenseyn einer andern ihrer Natur und damit ihrer Existenz nach bedingt ist (wie z. B. die Existenz der verschiedenen Pflanzenarten durch eine bestimmte Beschaffenheit des Bodens, also durch die Zusammensetzung desselben aus bestimmten Mineralien oder Erdarten, die Existenz der verschiedenen Thiergeschlechter durch das Vorhandenseyn bestimmter Pflanzenarten oder andrer Thiergeschlechter 2c.), da werden diese Gattungen auch räumlich an Einem Orte zusammenseyn müssen. Der Gattungsbegriff erweist sich mithin als Princip der Ordnung der Dinge im Raume, — der Begriff als Gattungsbegriff ist die Ordnungskategorie für das unterschiedliche Nebeneinander der Dinge. —

Anmerk. Auf das Absolute findet die Kategorie des Begriffs insofern Anwendung, als es wesentlich Denken, Geist, eben damit aber begrifflich dasselbe ist, was die Mannichfaltigkeit der kreatürlichen Geister, mit letzteren durch dieselben relativ identischen Unterschiede von allem Nichtgeistigen, Mate-

riellen, Natürlichen, wesentlich unterschieden. Der Begriff des Geistigen überhaupt umfaßt mithin den absoluten wie den kreatürlichen Geist, d. h. nur durch Anwendung der Kategorie des Begriffs, vermittelst deren wir den Begriff des Geistigen als der Totaleinheit jener relativ identischen Unterschiede gewinnen, vermögen wir das Absolute als geistiges Wesen zu fassen und resp. als den absoluten Geist von allen kreatürlichen bedingten Geistern zu unterscheiden. Andrerseits aber ist das Absolute nach der Kategorie des Begriffs von allen andern Wesen unterschieden. Denn es ist als Glied der Gattung geistiger Wesen weder durch irgend ein Andres gesetzt noch auch durch seinen Gattungsbegriff bedingt und bestimmt, sondern es hat sich selbst als ein solches Glied und damit zugleich die ganze Gattung selbst gesetzt und bestimmt; und folglich steht es nicht bloß als einzelnes Exemplar unter seinem Gattungsbegriff, sondern ist vielmehr zugleich über denselben schlechthin erhaben. Denn die creatürlichen Geister entstehen wie alle Dinge nur dadurch, daß das Absolute, sich selbst im Selbstbewußtsein erfassend und bestimmend, sich vom Relativen, Weltlichen unterscheidet und damit letzteres setzt, zugleich aber es als ein solches setzt, das im Processe der Aufhebung seiner Unterschiedenheit von ihm sich selbst zur Geistigkeit erhebt, um als eine Mannichfaltigkeit von geistigen Wesen zur Einheit mit ihm zu gelangen. Die ganze Gattung der creatürlichen Geister steht mithin, als eine bloße Art unter dem Gattungsbegriffe der weltlichen Wesen überhaupt, dem absoluten Geiste gegenüber; und die Zusammenfassung des absoluten Geistes mit den creatürlichen Geistern unter den Gattungsbegriff der geistigen Wesen überhaupt ist nichts Andres als die Folge und der Ausdruck jener vom Absoluten selbst gesetzten Einigung des Weltlichen mit ihm. —

§. 47. Ist der concrete Gattungsbegriff (sowohl der Prädicat- wie der Subjektbegriff) nur die Totaleinheit der relativ identischen Unterschiede, durch welche alle unter ihm befaßten Exemplare von denen anderer Gattungen unterschieden sind, so leuchtet ein, daß zwar nothwendig jeder Gattungsbegriff in seinen Exemplaren sich ausdrückt und damit, obwohl nur mittelbar, in den Exemplaren erscheint: — denn ihm gemäß sind sie bestimmt, — daß er aber in adäquater Weise nicht im einzelnen Exemplare, sondern nur in der Gesammtheit aller seiner Exemplare und resp. Arten zur Erscheinung kommt. Denn jedes einzelne Exemplar, obwohl Glied seiner Gattung, ist und bleibt doch von allen übrigen Exemplaren derselben Gattung unterschieden. Es ist mit ihnen nur insofern identisch, als

es von den Exemplaren andrer Gattungen durch dieselben relativ identischen Unterschiede wie die übrigen Glieder seiner Gattung unterschieden ist. Folglich ist es auch mit seinem Gattungsbegriffe bloß relativ identisch, relativ von ihm unterschieden. Denn der Gattungsbegriff faßt nur die relativ identischen Unterschiede zu concreter Einheit zusammen, und diese sind nur identische als die Unterschiede aller Exemplare von andern Dingen. Folglich kann auch das einzelne Exemplar nicht für sich allein, sondern nur zusammen mit allen übrigen den Begriff zu adäquater Erscheinung bringen. Im einzelnen Exemplare, rein für sich genommen, ist der Begriff zwar an sich ausgedrückt, — denn es ist ihm gemäß bestimmt; — aber er ist in ihm nicht für Andres ausgedrückt, er erscheint in ihm nicht, weil die relativ identischen Unterschiede als Unterschiede aller Exemplare von andern Dingen, im einzelnen allein nicht erscheinen können. (Im einzelnen Dreiecke z. B. läßt sich unmöglich der Unterschied aller Dreiecke von den Vierecken rc. wahrnehmen: eben dieser Unterschied aber ist der begriffliche Unterschied des Dreiecks.) In einer Mehrheit von Exemplaren erscheint dagegen zwar der Begriff in den relativ identischen Unterschieden, die der ganzen Mehrheit (einer andern gegenüber) gemein sind; aber je geringer die Anzahl der einzelnen Exemplare ist, desto mehr Unterschiede werden Momente des Begriffs zu seyn scheinen, welche in Wahrheit keine solche Momente, weil keine begrifflichen Unterschiede sind. Wenn ich z. B. nur einige rothe Rosen mit einer Anzahl Lilien oder Veilchen rc. vergleiche, so werde ich die eigenthümliche rothe Farbe derselben als einen specifischen Unterschied der Rosen von andern Blumen und somit als ein Moment des Begriffs der Rosen ansehen, obwohl er ein solches Moment nicht ist. In einer bloßen Mehrheit von Exemplaren erscheint also zwar der Begriff; aber nur in der Gesammtheit aller unter ihm befaßten Exemplare kommt er zu adäquater Erscheinung.

Seine adäquate Erscheinung ist seine Objektivität, weil eben sein Seyn-für-Andres, in welchem er als seyend und als Das, was er ist, Andrem gegenständlich wird, also Objekt ist. Das Andre, dem er erscheint, ist seinerseits, obwohl an sich ebenfalls Objekt, doch in Beziehung auf ihn, sofern es Kunde von ihm nimmt, Subjekt. Von der Objektivität des

Begriffs könnte nicht die Rede seyn, wenn er nicht in dem reellen objektiven Seyn der unter ihm befaßten einzelnen Dinge ausgedrückt erschiene, und wenn es nicht Subjekte d. h. Wesen gäbe, denen er erschiene. Die Erscheinung wird zur Wahrnehmung, wenn sie nicht bloße äußere Einwirkung auf das Subjekt noch bloße Empfindung bleibt, sondern vom Subjekte mittelst der unterscheidenden Denkthätigkeit von andern Erscheinungen unterschieden wird. Kraft seiner Objektivität muß der Begriff (das Allgemeine) auch wahrgenommen werden können, und er wird von uns, wie schon gezeigt, wahrgenommen, indem wir eine Mehrheit von Exemplaren derselben Gattung mit mehreren Exemplaren einer andern Gattung vergleichen. Die Mannichfaltigkeit der damit wahrgenommenen relativ identischen Unterschiede beider, zu concreter Einheit zusammengefaßt, ist der Gattungsbegriff, der damit in unserm Denken sich bildet. Der so entstandene Begriff ist aber ein subjektiver Begriff. Denn obwohl durch die Objektivität vermittelt, ist er doch wesentlich Produkt unserer auffassenden (unterscheidenden) Denkthätigkeit, unser Gedanke, also angehörig dem Subjekte, welchem der Begriff in seiner Objektivität erscheint. Diese unsere Denkthätigkeit als Vermögen der Begriffsbildung, das durch Mitwirkung der Objektivität in Energie übergeht und zum Begreifen der Dinge wird, kann nach Anleitung des Sprachgebrauchs als Denken im engern Sinne des Worts bezeichnet werden. Sie ist es, durch welche der menschliche Geist der Auffassung der Weltordnung in Raum und Zeit fähig ist, eine Weltanschauung gewinnt, und über die Thierseele hinsichtlich der Perception des Gegebenen weit erhaben ist. —

Allein der Begriff in adäquater Erscheinung kann nur von einem Subjekte wahrgenommen und aufgefaßt werden, für welches die Gesammtheit der unter ihm befaßten Exemplare gegenständlich ist: denn nur in ihr hat er, wie gezeigt, seine adäquate Objektivität. Nun kann aber für ein einzelnes begränztes und beschränktes Subjekt immer nur mannichfaltiges Einzelnes unmittelbar gegenständlich seyn. Denn das einzelne begränzte Wesen kann nur von andern einzelnen Dingen begränzt seyn, also auch nur mit Einzelnem in unmittelbarer Berührung stehen; folglich kann auch immer nur so viel Einzelnes, als in unmittelbarer Berührung mit ihm steht, ihm erscheinen und sich kund

geben. So weit eine Mehrheit von Dingen den beschränkten Kreis derselben überschreitet, kann sie dem Subjekte nicht unmittelbar gegenständlich seyn. (Der menschliche Blick reicht weit; gleichwohl aber kann er, wie jeder aus Erfahrung weiß, nur eine sehr geringe Anzahl von Gegenständen auf einmal d. h. in ihrer Gesammtheit erfassen.) Je größer also die Gesammtheit der unter einem Gattungsbegriffe befaßten Exemplare und je beschränkter das Wahrnehmungsvermögen des Subjekts ist, in desto unadäquaterer Erscheinung wird der Begriff ihm sich darstellen. Das Erinnerungs- und Reproductionsvermögen unsers Geistes, kraft dessen wir eine gehabte Anschauung uns in's Bewußtseyn zurückrufen können, ersetzt zwar einigermaßen diesen Mangel. Aber einerseits ist die reproducirte Anschauung niemals so bestimmt und deutlich als die unmittelbare Wahrnehmung; andrerseits ist auch unser Erinnerungs- und Reproductionsvermögen ein beschränktes: auch mit seiner Hülfe kommen wir nie zur Anschauung der meist überaus großen Gesammtheit von Exemplaren, welche von den mannichfaltigen in der Natur objektivirten Gattungs- und resp. Artbegriffen befaßt sind.

Unsere subjektiven Gattungsbegriffe sind mithin ohne adäquate Objektivität. Wie sie sich nur bilden, indem wir eine mehr oder minder beschränkte Anzahl von Exemplaren Einer Gattung mit einer gleich beschränkten Anzahl einer andern vergleichen, so gelten sie unmittelbar auch nur für diese beschränkte Anzahl. Auf Grund der Erfahrung würden wir daher niemals die volle Gewißheit gewinnen, daß alle Dinge der Welt oder auch nur der irdischen Natur begrifflich unterschieden, unter Gattungen befaßt seyen, und noch weniger, daß unsere Begriffe z. B. der Pflanze, des Thiers, der Objektivität entsprechen. Nur die logische Nothwendigkeit, daß die Dinge, so gewiß sie überhaupt unterschieden sind, nur gemäß den Kategorieen unterschieden seyn können, eben damit aber nothwendig unter Gattungen und resp. Arten befaßt das heißt begrifflich unterschieden seyn müssen ergänzt zunächst unmittelbar, im bloßen Gefühle, die Unvollkommenheit der Erfahrung und gewährt, zum Bewußtseyn gebracht, jene volle Gewißheit, welche der Erfahrung mangelt. Diese logische Nothwendigkeit wirkt insofern zur Erzeugung unserer Begriffe mit, als nur mittelst ihrer jeder concrete Gattungsbegriff als ein allgemeiner, alle Exemplare unter sich befassender

Begriff unserem Bewußtseyn sich darstellt, also nur mittelst ihrer die volle Würde des Begriffs erhält.

Demgemäß müssen wir behaupten, daß unsere concreten Begriffe weder allein aus der Erfahrung noch allein aus dem Denken stammen, weder bloß a posteriori, noch bloß a priori, sondern nur durch beide Faktoren zusammen entstehen. Denn einerseits erhalten sie nicht nur durch jene logische Nothwendigkeit erst die volle Würde des Begriffs, sondern sie bilden sich auch von Anfang an nur dadurch, daß wir die Dinge gemäß den Kategorieen als den apriorischen Normen unserer unterscheidenden Denkthätigkeit unterscheiden. Andrerseits aber würden wir zu den concreten Begriffen, Mensch, Thier, Pflanze ꝛc., nie gelangen, wenn nicht die Dinge an sich gemäß den Kategorieen unterschieden wären und somit als Exemplare bestimmter Gattungen uns objektiv in der Erfahrung entgegenträten.

Zugleich aber ergiebt sich, daß, da wir nicht alle Exemplare einer Gattung vor uns haben und anzuschauen vermögen, uns, auch nachdem wir bereits von ihr den entsprechenden Gattungsbegriff besitzen, immer neue Exemplare in der Erfahrung begegnen werden, die uns empirisch noch unbekannt sind und die wir demgemäß erst unter ihren bereits vorhandenen Gattungs- und Artbegriff zu befassen haben. Hierauf beruht die Funktion unsers Denkens, die wir Urtheilen nennen, deren wir aus dem angeführten Grunde nicht entrathen können, und die nur um dieser ihrer Nothwendigkeit willen für unser Denken eine logische Bedeutung hat. Das absolute Denken urtheilt nicht.

### 2) Das Urtheil als logische Funktion.

§. 48. Nachdem sich auf die angegebene Weise in unserm Denken die der Objektivität entsprechenden concreten Gattungsbegriffe, und zwar sowohl die Subjekt- als die Prädicatbegriffe, bereits gebildet haben, wird jede neue Unterscheidung, jede neue Wahrnehmung oder Anschauung, zu einem Urtheile. Denn Urtheilen heißt nur: ein Besondres unter sein Allgemeines, ein Exemplar unter seine Gattung, ein Einzelnes unter seinen Begriff subsumiren, oder was dasselbe ist: ein Einzelnes (Besondres) als Glied einer Allgemeinheit, einer Gattung oder Art, fassen, bestimmen, und somit in die Totalität, unter die es gehört, ein-

reihen. Ich muß mithin den Gedanken des Allgemeinen, unter dem es befaßt und von dem es bedingt und bestimmt ist, bereits haben, ehe ich ein Urtheil fällen kann. Habe ich ihn aber, so wird die Wahrnehmung des Einzelnen meist so unmittelbar und unwillkührlich zu einem Urtheil, daß ich gar kein Bewußtseyn davon habe, daß ich urtheile, sondern nur wahrzunehmen glaube. Habe ich z. B. bereits den Prädikatbegriff der Röthe und den Subjektbegriff der Blume, so werde ich, wenn mir eine Blume gezeigt wird, gesetzt auch ich hätte sie noch nie gesehen, unmittelbar das Urtheil fällen: diese Blume ist roth.

Nichtsdestoweniger ist der Akt des Urtheilens ein sehr complicirter. Denn er involvirt zuvörderst den Akt der Wahrnehmung und resp. Anschauung, die, wie gezeigt, nur entsteht, indem ich ein Einzelnes von andrem Einzelnen unterscheide. Ich muß, um jenes Urtheil zu fällen, zunächst das bestimmte Roth der Blume wahrgenommen, d. h. von andren Bestimmtheiten unterschieden und damit als eine einzelne Bestimmtheit gefaßt haben. Ich muß aber auch demnächst weiter dieses bestimmte Roth mit meinem Begriffe der Röthe vergleichen und dabei gefunden haben, daß es durch dieselben relativ identischen Unterschiede, wie alles übrige Rothe, vom Gelben, Blauen ꝛc. unterschieden ist. Erst danach kann ich das Urtheil fällen: diese Blume ist roth. Ja sofern dasselbe zugleich das andre: dieses Ding ist eine Blume, voraussetzt, so involvirt es einen zweiten ähnlichen Proceß der Unterscheidung und Vergleichung, indem ich wiederum erst die mannichfaltigen Bestimmtheiten des Dinges wahrgenommen und es mit meinem Begriffe der Blume verglichen haben muß, ehe ich sagen kann, es sey eine Blume. Der ganze Proceß geht nur darum so rasch vor sich, weil ich einen bestimmten, deutlichen Begriff von Röthe, Blume bereits habe, und weil das Ding selbst in und kraft seiner Bestimmtheit als das, was es ist, leicht erkennbar ist. Deshalb brauche ich den Akt der Wahrnehmung nicht vollständig und genau zu vollziehen, nicht alle Bestimmtheiten des Dinges von einander und von andern zu unterscheiden, es nicht erst mit andern Dingen zu vergleichen, sondern nur an meinen Begriff der Blume zu halten, um sofort wahrzunehmen, daß es eine Blume ist. Denn dieser Begriff enthält die Gesammtheit der relativ identischen Unterschiede, durch welche alle Blumen von andern Dingen sich unterscheiden; und das Ding drückt diesen

Begriff, wie das Einzelne sein Allgemeines, nicht nur überhaupt, sondern kraft seiner Bestimmtheit auch deutlich aus. Wäre dagegen mein Begriff weniger deutlich, das Ding weniger bestimmt, so würde jener Proceß um so langsamer vor sich gehen, je größer etwa die Zahl der Gattungs- oder Artbegriffe wäre, unter die das Ding gehören könnte.

Sehen wir nun aber näher zu, so ist der Akt der Vergleichung des wahrgenommenen Einzelnen mit seinem subjektiv bereits vorhandenen Gattungsbegriffe, deren Resultat das Urtheil ist, nicht nur wiederum ein Akt der unterscheidenden Denkthätigkeit, sondern auch dem Akte, in welchem letztere die mannichfaltigen Objekte gemäß den Kategorieen unterscheidet und damit erst überhaupt für das Bewußtseyn bestimmt, formell gleich, d. h. jener und dieser Akt beruhen auf Einer und derselben Thätigkeitsweise unsers Denkens, werden formell auf gleiche Weise vollzogen. Der Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, daß bei diesem das Einzelne (sey es Ding oder bloße Bestimmtheit) nach Anleitung der Kategorieen von anderm Einzelnen unterschieden, mit anderm Einzelnen verglichen, bei jenem dagegen das Einzelne an die im Bewußtseyn vorhandenen, reproducirten concreten Gattungsbegriffe gehalten wird. Will ich von irgend einem Einzelnen bestimmen, unter welche Gattung es gehöre, so kann ich es nicht bloß mit Einem beliebigen Gattungsbegriff, sondern ich muß es nothwendig mit den mannichfaltigen Gattungs- und resp. Artbegriffen, die ich mir bereits gebildet habe, vergleichen. In den meisten Fällen wird, wegen der augenscheinlichen Aehnlichkeit des Einzelnen mit einem bestimmten Gattungsbegriffe und dessen Schema (Allgemeinvorstellung), diese Vergleichung, wie bemerkt, so rasch und unmittelbar vollzogen seyn, daß der entsprechende Gattungsbegriff sich ganz von selbst einzustellen scheint. Dennoch wird sie sicherlich stets und überall angestellt, und bei schwierigeren Fällen kommt es sehr auf die Sorgfalt und Genauigkeit der Vergleichung an, wenn das Urtheil richtig seyn soll. Auch bei ihr finden insofern die Kategorieen Anwendung, als ich eine einzelne Bestimmtheit nur mit meinen Prädicatbegriffen, ein einzelnes Ding nur mit meinen Subjektbegriffen vergleichen kann, also Bestimmtheiten und Dinge, Prädicat- und Subjektbegriffe nach Anleitung der Beschaffenheits- und Wesenheits-

kategorieen auseinanderhalten muß. Sind die Dinge und ihre Bestimmtheiten an sich begrifflich unterschieden und haben sich alle die mannichfaltigen Gattungsbegriffe, unter die sie befaßt und durch die sie bestimmt sind, in meinem Denken bereits gebildet, so muß sich durch jene Vergleichung zu jedem Einzelnen der entsprechende Gattungsbegriff finden und somit ein Urtheil fällen lassen. Findet er sich nicht, so fehlt nothwendig einer der Gattungs- und resp. Artbegriffe, unter welche die Dinge objektiv befaßt sind, und die Vergleichung wird nothwendig der Anlaß zur Bildung eines neuen Begriffs in unserm Denken.

Aber auch noch in einer andern Beziehung ist das Urtheilen formell dieselbe logische Funktion wie das Unterscheiden des Einzelnen gemäß den Kategorieen. Indem ich urtheile: dieses Ding ist eine Blume, jenes ein Käfer ꝛc., subsumire ich das Einzelne unter sein Allgemeines. Dasselbe aber thue ich, wenn ich diese einzelne Bestimmtheit (Perception) von jener andern gemäß der Kategorie der Qualität unterscheide und damit implicite (wenn auch anfänglich unbewußt) beide als qualitative Bestimmtheiten fasse. Denn eben damit subsumire ich beide (wenn auch wiederum anfänglich unbewußt) unter ihr Allgemeines, unter den Begriff der Qualität-überhaupt. Dort sind es nur die concreten, bestimmten Gattungsbegriffe, unter welche das Einzelne ausdrücklich und mit Bewußtseyn subsumirt wird, hier dagegen die formal allgemeinen, kategorischen Begriffe, unter die es, anfänglich wenigstens, implicite und unbewußt befaßt wird. Darum ist das Urtheilen ein relativ freier Akt meiner unterscheidenden Thätigkeit; ich brauche nicht zu urtheilen, ich kann vielmehr eine bestimmte Anschauung eines Dinges haben, ohne es unter seinen Gattungsbegriff zu subsumiren. Der Akt des Unterscheidens nach den Kategorieen dagegen ist ein nothwendiger, weil ich mir keine Bestimmtheit, keine Empfindung und Perception zum Bewußtseyn bringen kann, ohne sie gemäß den Kategorieen von andren zu unterscheiden. Aber trotz dieser Verschiedenheit sind offenbar beide Akte formell Eine und dieselbe Funktion der unterscheidenden Denkthätigkeit.

Demgemäß kann allerdings behauptet werden, daß bereits das Unterscheiden des Einzelnen nach den Kategorieen, obwohl dadurch unsere einzelnen bestimmten Anschauungen und weiter

unsere concreten Gattungsbegriffe erst in unserm Denken entstehen, ein Urtheilen involvire. Ebenso einleuchtend ist, daß in demselben Sinne diejenige Thätigkeit, durch welche in unserm Denken und Bewußtseyn die concreten Gattungsbegriffe erst sich bilden, also unsere begriffbildende Thätigkeit, ein Urtheilen involvirt. Denn entstehen unsere Begriffe nur dadurch, daß eine Mehrheit von Dingen mit einer Mehrheit andrer verglichen und damit die relativ identischen Unterschiede, durch welche die einen von den andern unterschieden sind, aufgefaßt und zu einer Einheit verknüpft werden, so werden damit implicite zugleich die mannichfaltigen einzelnen Dinge unter diese Einheit befaßt, also unter ihr Allgemeines subsumirt. Daraus erklärt es sich, wie von neueren Logikern die alte, nie entschiedene Frage aufgeworfen werden konnte, ob die formale Logik mit der Lehre vom Begriffe oder vom Urtheile zu beginnen habe; und wie Hegel dazu kam, den Begriff selber sich ur-theilen und damit in das Urtheil oder vielmehr in die urtheilende Thätigkeit sich aufheben zu lassen. Hypostasirt man mit Hegel den Begriff zur Thätigkeit des reinen absoluten Denkens, so ist er es, der nicht nur die begrifflichen Unterschiede setzt und somit sich selbst in Gattung, Art und Einzelnes dirimirt, sondern auch das Einzelne begrifflich bestimmt und damit unter die Einheit des Begriffs befaßt. Eben damit aber subsumirt er es unter sein Allgemeines, d. h. er urtheilt.

Nichtsdestoweniger ist es eine bloße Verwechselung der Begriffe, wenn man das Urtheilen mit der begriffbildenden Thätigkeit unsers Denkens und mit dem Unterscheiden des Einzelnen nach den Kategorieen identificirt. Denn so gewiß diese Akte formell auf der gleichen Thätigkeitsweise unsers Denkens beruhen, und insofern ein Urtheilen im weitern Sinne involviren, so gewiß sind sie doch selbst kein Urtheilen. Denn es ist eben so klar daß sie nur überhaupt ein Subsumiren des Einzelnen unter ein Allgemeines involviren, als daß zugleich dieß Subsumiren von der im Urtheil vollzogenen Subsumtion materiell verschieden ist. Denn wie im Urtheil das Einzelne nicht unter einen kategorisch allgemeinen, sondern unter einen bestimmten einzelnen Gattungsbegriff subsumirt wird, so wird es nicht, wie bei der Begriffsbildung, nur überhaupt unter eine Einheit (Allgemeinheit) befaßt, sondern als bestimmtes, und zwar durch seinen Begriff bestimmtes Glied einer bestimmten, von

andern Begriffen bereits unterschiedenen Einheit gefaßt. Das Urtheilen, dem allein dieser Name zukommt, setzt mithin immer voraus, daß nicht nur durch die nach den Kategorieen sich vollziehende Thätigkeit des Unterscheidens einzelne bestimmte Anschauungen und Vorstellungen, sondern daß auch durch die begriffbildende Thätigkeit bereits concrete Gattungsbegriffe (Subjekt- wie Prädicatbegriffe) in unserm Denken sich gebildet haben.

Dadurch, daß das Urtheil stets die Subsumtion eines Einzelnen unter sein Allgemeines ausspricht, unterscheidet es sich vom bloßen grammatischen Satze. Niemand wird die Sätze: Ich bitte dich, mir dieses Buch zu leihen, oder: Ich gedenke morgen eine Reise anzutreten, für Urtheile erklären. Aber auch Sätze, wie: Gestern ist mein Freund A hier angekommen, oder: O wäre doch der heutige Tag ein glücklicher, wird Niemand für Urtheile gelten lassen. Und doch sind in ihnen Subjekt, Copula und Prädicat ganz eben so, wie in jedem Urtheile, verknüpft. Aber im ersten Satze will ich meinem Freunde gar keine Bestimmtheit beilegen, ihn nicht unter den Prädicatbegriff Angekommen subsumiren, sondern einem Dritten nur mittheilen, daß er hier ist. Und im zweiten Satze subsumire ich nicht wirklich den heutigen Tag unter den Prädicatbegriff Glücklich, sondern ich wünsche nur, daß ich ihn darunter subsumiren könnte. Eben so wenig endlich wird man es für ein Urtheil halten, wenn ich etwa meine Wahrnehmung, daß dieser Gegenstand diese bestimmte eigenthümliche Farbe habe, ausspreche. Denn obwohl ich damit implicite insofern urtheile, als ich die Bestimmtheit des Gegenstandes unter den Prädicatbegriff der Farbe-überhaupt subsumire, so ist doch diese Subsumtion nicht der Inhalt meines Ausspruchs, sondern eben nur die einzelne bestimmte Wahrnehmung, die ich mache. Das Kind, das noch gar keinen Begriff von Farbe hat, macht dieselbe Wahrnehmung, wenn es diese Bestimmtheit des Gegenstandes von einer andern unterscheidet; es kann sie nur nicht rein als solche aussprechen, weil die Sprache, obwohl von der Bezeichnung concreter Anschauungen ausgegangen, diese Bezeichnungen mit der Erhebung der Anschauungen zu Begriffen in lauter Begriffsbezeichnungen umgeprägt hat. Jener Ausspruch ist daher kein Urtheil, sondern eine bloße Bemerkung. Dagegen ist jede Kritik eines Recensenten, jeder Spruch eines Richters, ein Urtheil. Denn der Recensent subsumirt das Werk, das er kri-

tisirt, unter die Prädicatbegriffe Gut oder Schlecht ꝛc., und der Richter subsumirt den streitigen Fall nach Anleitung des Gesetzes unter die Begriffe des Rechts und resp. Unrechts oder erklärt eine Angabe für wahr und resp. falsch. Selbst wenn sein Spruch lautete: non liquet, wie er nach Römischem Rechte und bei der s. g. Freisprechung von der Instanz nach unserm früheren Criminalrechte lauten konnte, so ist er doch immer ein Urtheil. Denn er subsumirt die fragliche Sache nach Lage der Dinge unter den vom Gesetz bestimmten Begriff solcher zweifelhaften Fälle, über die keine Entscheidung zu geben ist. Ueberall wo das gemeine Bewußtseyn dem Sprachgebrauche gemäß sich des Worts Urtheil bedient, wird man unsere obige Begriffsbestimmung wiederfinden.

Aber, wird man einwenden, es giebt doch eine ganze Menge von Sätzen, die keine Subsumtion eines Einzelnen unter sein Allgemeines aussprechen, und doch allgemein für Urtheile gehalten werden. Z. B. Gott ist, — Es friert, — Friedrich d. G. ist 1786 gestorben, — Der Regen macht naß, — Wasser besteht aus Einem Theil Hydrogen und acht Theilen Oxygen, — Jedes Ganze hat Theile, — In einem rechtwinkligen Dreiecke ist das Quadrat der Hypothenuse gleich den Quadraten der beiden Katheten, — Dieser Mensch ist Cajus, — A ist A, — Dieses Ding ist kleiner als jenes, — u. s. w. Wir geben zu, daß alle diese Sätze Urtheile seyn können: es kommt nur darauf an, in welchem Sinne sie genommen werden. Der Ausspruch: Gott ist, ist offenbar ein Urtheil, sobald damit gesagt seyn soll, daß Dem, was ich Gott nenne, das Prädicat des reellen Seyns zukomme, das Objekt meines Gedankens also nach seiner Bestimmtheit unter den Prädicatbegriff des reellen Seyns zu subsumiren sey, oder was dasselbe ist, daß mein Gedanke Gottes nicht unter den Subjektbegriff meiner bloß subjektiven, selbstgemachten Gedanken, sondern unter den Subjektbegriff meiner objektiven, durch die Mitwirkung eines reell Seyenden entstandenen und daher diesem entsprechenden Gedanken gehöre. „Es friert", kann eine bloße Bemerkung im obigen Sinne seyn. Es kann aber auch ein Urtheil seyn, wenn ich sagen will, daß diese und diese einzelne Erscheinung, in denen sich die Kälte kund giebt, also ein Seyendes unter den Begriff des Frierens zu befassen sey, oder daß meiner Vorstellung des Frierens das Prädicat des reellen Seyns im obigen Sinne zukomme. Dasselbe gilt von dem Satze: Fried-

rich d. G. ist 1786 gestorben: im gewöhnlichen Sinne ist er die bloße Mittheilung einer mir mitgetheilten Thatsache; will ich aber sagen, daß diese Thatsache wahr sey, daß dem Gedanken seines Todes das Prädicat des reellen Seyns zukomme, daß Friedrich d. G. unter den Subjektbegriff der Verstorbenen gehöre, so ist der Satz ein Urtheil. „Der Regen macht naß," kann wiederum eine bloße Bemerkung seyn; will ich aber sagen, daß der Regen die Eigenschaft besitze naß zu machen, womit ich ihn unter den Prädicatbegriff des Naßmachens oder unter den Subjektbegriff der naßmachenden Dinge (Flüssigkeiten) subsumire, so ist der Ausspruch ein Urtheil. Eben so ist der Satz: Wasser besteht ꝛc., eine bloße Bemerkung, wenn er nur die Wahrnehmung (Thatsache) aussprechen will, daß 1 Theil Hydrogen und 8 Theile Oxygen in ihrer Verbindung Wasser ergeben; er ist ein Urtheil, wenn er sagen will, daß jeder einzelne Tropfen Wassers eine Flüssigkeit sey, die aus 1 Theil Hydrogen und 8 Theilen Oxygen bestehe d. h. daß Wasser und eine solche Flüssigkeit identisch seyen. Gleichermaßen ist der Satz: Jedes Ganze hat Theile, ein Urtheil, möge damit gesagt seyn sollen, daß das Ganze aus den Theilen bestehe und somit das Ganze und seine Theile einander gleich seyen, also beide unter den Prädicatbegriff der Gleichheit fallen, oder allgemeiner, daß dem Ganzen die Bestimmtheit, Theile zu haben, zukomme, es also unter den Prädicatbegriff des Theilehabens zu subsumiren sey, — ein Begriff der allgemeiner ist als der Begriff des Ganzen, da auch der Theil als solcher wieder Theile haben kann. Und eben so erweist sich der Pythagoräische Lehrsatz sofort als ein Urtheil, sobald wir ihn nur anders ausdrücken und sagen: das Quadrat der Hypothenuse und die Quadrate der beiden Katheten sind einander gleich. „Dieser Mensch ist Cajus," sagt wiederum nur, daß dieser Mensch und derjenige, der mir unter dem Namen Cajus bekannt ist, identisch seyen, oder daß meine Anschauung dieses Menschen und meine reproducirte Vorstellung von Cajus wesentlich gleich seyen; — nur so verstanden ist er ein Urtheil, sonst eine bloße Bemerkung, die ich etwa einem Dritten mittheile, um ihn mit diesem Menschen bekannt zu machen. Aehnliches gilt von dem Satze: A = A, jedes Ding ist sich selber gleich: er ist nur ein Urtheil, wenn ich sagen will, daß das Ding, das ich wahrnehme, also diese bestimmte Wahrnehmung, mit der Vorstellung,

in der ich dieselbe Wahrnehmung ohne Vermittelung des reellen Seyns durch meine subjektive Denkthätigkeit reproducire, gleich sey; — im gewöhnlichen Sinne ist er kein Urtheil, sondern die Formel für das logische Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs. Bei Sätzen wie: Wasser ist Wasser, Körper ist Körper, wird in der Regel schon durch die besondre Accentuirung des Prädicats angedeutet werden, daß dasselbe nicht ganz denselben Sinn haben solle wie das Subjekt, daß man vielmehr mit letzterem nur die gewöhnliche allgemeine Vorstellung des Wassers, mit dem Prädicate dagegen die specifische Bestimmtheit, wonach es aus 1 Theil Hydrogen und 8 Theilen Oxygen besteht, oder doch den Inbegriff seiner bekannten Eigenschaften bezeichnen wolle. Nur in diesem Falle ist der Satz ein Urtheil, und zwar gleichbedeutend mit dem obigen: Wasser und eine so und so bestimmte Flüssigkeit sind identisch. Alle s. g. identischen Urtheile sind nur Urtheile, sofern sie zwei verschiedene Bezeichnungen oder Auffassungen Eines und Desselben unter den Prädicatbegriff der Identität und resp. Gleichheit subsumiren. Der Satz endlich: dieses Ding ist kleiner als jenes, legt offenbar dem Dinge das Prädicat des Kleinerseyns bei, subsumirt es also nach seiner quantitativen Bestimmtheit unter einen allgemeinen Prädicatbegriff. — Es können uns natürlich außer den angeführten Sätzen noch viele ähnliche entgegengehalten werden: wir glauben aber, daß sie sämmtlich unter eines oder das andre dieser Beispiele fallen werden und daß ein mäßiger Scharfsinn leicht wird bestimmen können, ob und in welchem Sinne sie als Urtheile zu betrachten seyen.

§. 49. Aristoteles bereits unterscheidet den bloßen Satz vom Urtheile, indem er bemerkt, nur derjenige Satz sey ein Urtheil, dem die Wahrheit oder der Irrthum zu Grunde liege (*ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει*): Derjenige denke wahr, der das Getrennte für getrennt, das Verbundene für verbunden halte, der dagegen falsch, dessen Gedanken sich entgegengesetzt verhalten als die Dinge. Von dieser Grundlage aus bestimmt er dann das Urtheil näher als einen „bejahenden oder verneinenden Satz, der etwas auf etwas bezieht, und zwar entweder allgemein oder theilweise oder unbestimmt;“ Bejahung aber sey „Aussage eines Dinges zu einem andern hin, Verneinung

Aussage eines Dinges von einem andern weg." *) — Wir glauben, daß Aristoteles durch diese Beziehung des Begriffs des Urtheils auf die Wahrheit oder Falschheit seines Inhalts der Ausbildung der Logik, wie er sie selbst gegründet als Wissenschaft von den *Formen* des Denkens, entschieden Eintrag gethan. Denn er leitete sie damit von der Erforschung der Gesetze, Normen und Funktionen, die unsere unterscheidende Denkthätigkeit hinsichtlich der *Form*, der *Art und Weise* ihres Thuns befolgt, ab und auf eine Frage hin, die mit diesen Formen unmittelbar nichts zu schaffen hat. Ob der *Inhalt*, der in ihnen gedacht und zum Bewußtseyn gebracht wird, wahr oder falsch sey, d. h. den „Dingen," dem reellen Seyn, entspreche, macht in Beziehung auf die Form keinen Unterschied: das Urtheil bleibt formell ein Urtheil, mag es wahr oder falsch seyn. Indem ich urtheile, will ich unmittelbar gar keine Wahrheit aussprechen, ich denke gar nicht an Wahrheit oder Falschheit, sondern bringe mir nur das unmittelbare Resultat meiner urtheilenden Thätigkeit zum Bewußtseyn, indem ich mir vielleicht sogar vorbehalte näher zuzusehen, ob das Resultat wahr oder falsch sey. Wird das Urtheil nach seiner *logischen Begriffs*bestimmung in Beziehung zur Wahrheit und Falschheit gesetzt, so wird die Logik mit der Erkenntnißtheorie identificirt oder doch dergestalt vermischt, daß sich beide nicht trennen lassen. Denn danach muß sie, um das Urtheil von andern Sätzen unterscheiden zu können, nothwendig den Begriff und das Kriterium der Wahrheit, die Möglichkeit des Irrthums und damit weiter das ganze Verhältniß unsers Denkens und Bewußtseyns zum reellen Seyn darlegen. Jedenfalls ist es ein Widerspruch, das Urtheil *logisch* in begriffliche Beziehung zur Wahrheit und Falschheit seines Inhalts zu setzen, und doch zugleich zu verlangen, daß die *Logik* von allem Inhalte des Urtheils und also auch von dieser Beziehung *absehe* und es nur als *Denkform* in Betracht ziehe. Kann und soll sie letzteres, so ist es auch ihre Pflicht, von der *logischen* Begriffsbestimmung des Urtheils jene Beziehung auszuschließen, also einen *andern* Begriff auf-

*) Ich glaube, daß die schwer wiederzugebenden Worte: κατάφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος κατά τινος, ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος ἀπὸ τινος (Categ. c. 6.), von Trendelenburg, dem ich im Obigen gefolgt bin, am treffendsten übersetzt worden sind.

zustellen, — gesetzt auch, daß das Urtheil insofern, als es nie ohne einen Inhalt seyn kann, immer auch jene Beziehung in sich trüge. Die Logik hat höchstens nachzuweisen, woher es komme, daß das Urtheil materiell wahr oder falsch seyn könne und doch in beiden Fällen formell ein Urtheil bleibe. Dieß aber beruht einfach darauf, daß unsere urtheilende Thätigkeit, wie gezeigt, eine relativ freie ist, daß wir also genau oder ungenau, sorgfältig oder nachlässig 2c. die einzelne Anschauung mit unsern subjektiv bereits vorhandenen Gattungsbegriffen zu vergleichen vermögen, daß diese Begriffe wie die einzelnen unter sie zu subsumirenden Anschauungen selbst wieder deutlich oder undeutlich seyn können, und daß überhaupt in unsere unterscheidende Denkthätigkeit, deren Produkt auch das Urtheil ist, sich leicht die Denkwillkühr (Einbildungskraft) einmischen und eine gegebene subjektiv oder objektiv unbestimmte Anschauung mit einem ihrer Gebilde dergestalt für unser Bewußtseyn identificiren kann, daß wir anzuschauen, wahrzunehmen glauben, was wir in der That nicht wahrnehmen.

Betrachten wir bloß die Form des Urtheils, das Logische an ihm, so ist es nach Aristoteles nur „ein bejahender oder verneinender Satz, der etwas auf etwas bezieht.“ Diese Definition geht im wesentlichen unverändert durch die spätere antike wie durch die scholastische Philosophie hindurch bis in die neuere Zeit hinein. Wir begegnen ihr noch bei Wolff: Quando aliquid in re obvia distinguimus aut cum ea simul percipimus, idque primum tanquam ab ea diversum, deinde vero tanquam ad eam quomodocunque pertinens vel non pertinens spectamus, tum judicare dicimur. — — Dum igitur mens judicat, notiones duas vel conjungit vel separat. Was er Verbinden und Trennen nennt, heißt bei Aristoteles Bejahung und Verneinung; und was er Unterscheiden nennt, bezeichnet jener als ein Beziehen von etwas auf etwas. Abgesehen vom verneinenden Urtheil, von dem im Folgenden die Rede seyn wird, müssen wir bestreiten, daß die Verbindung eines einzelnen bestimmten Subjekts mit einem einzelnen bestimmten Prädikate ein Urtheil sey, und noch weniger kann jede bloße Verknüpfung zweier beliebiger Vorstellungen für ein Urtheil gelten. Wenn ich an einen Ort komme, an welchem früher ein Haus, ein Baum stand, so verknüpft meine Einbildungskraft in Folge der s. g. Ideenas-

sociation die Anschauung des Ortes mit der Vorstellung des Baumes, den ich vermisse, aber ich fälle damit sicherlich kein Urtheil. Und wenn das Kind zuerst die Wahrnehmung macht, daß dieses Weiche (das Bett) zugleich weiß, dieses Harte (der Tisch) zugleich braun ist, das heißt wenn es zuerst die Verbindung dessen, was es als weich, mit dem, was es als weiß percipirt hat, wahrnimmt, so fällt es ebenfalls noch kein Urtheil, sondern statt der Wahrnehmung dieses Weichen, hat es nunmehr die Wahrnehmung dieses weichen Weißen oder weißen Weichen, und wird diese Verbindung auch in der Vorstellung festhalten, reproduciren. Das Kind spricht dieselbe allerdings nicht in der Form eines Satzes aus: könnte es sagen oder auch nur denken: dieses Weiche ist weiß, so würde es freilich ein bejahendes Urtheil fällen, was es nicht kann, weil ihm Weiß noch keineswegs ein Begriff oder eine Allgemeinvorstellung, noch keineswegs eine Farbe, sondern nur diese bestimmte einzelne Gesichtsperception ist, die es hat, wenn es dieses Weiche (sein Bett) erblickt, und die ihm zur Wahrnehmung geworden, indem es sie bereits von der andern bestimmten Gesichtsperception des Braunen (am Tische) unterschieden hat. Aber daß das Kind jene Verbindung nicht in der Form eines Satzes denkt, kann in der Sache selbst keinen Unterschied machen. Die neue Wahrnehmung besagt immer, daß dem Kinde dieses Weiche weiß ist, daß es also dieses bestimmte einzelne Subjekt, dieses weiche Etwas, mit diesem bestimmten einzelnen Prädikat verbindet: ist diese Verbindung an sich eine bloße Wahrnehmung, so kann sie, in die Form des Satzes gebracht, unmöglich zum Urtheil werden.

Dennoch begegnen wir der Aristotelischen Bestimmung in der Wolffschen Fassung noch in der neusten Zeit. Nach J. G. E. Maaß heißt Urtheilen „sich Vorstellen, daß zwischen gewissen Objekten ein gewisses Verhältniß stattfinde;" und C. F. Bachmann erklärt das Urtheil für die Entscheidung der Frage, wie die einzelnen Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe unsers Bewußtseyns sich zu einander verhalten, — eine Frage, die entsteht, wenn ein Begriff, eine Anschauung oder Vorstellung „in's Bewußtseyn kommt, in welchem vielleicht schon mehrere vorhanden sind oder nachmals hinzutreten." Es ist klar, daß durch den allgemeinen Ausdruck „Verhältniß", der an die Stelle des Wolffschen conjungere et separare gesetzt ist, in der Sache nichts ge-

ändert wird. Denn er ist in einem so weiten Sinne genommen, daß jede beliebige Verbindung zweier Anschauungen oder Vorstellungen darunter befaßt ist. Durch jene angebliche „Entscheidung" aber, die jedes Urtheil enthalten soll, ist ein Moment in die Begriffsbestimmung aufgenommen, das offenbar nicht hineingehört. Dem Urtheile geht keineswegs nothwendig jene „Frage" voraus: wir fällen im Gegentheil die meisten Urtheile ganz unmittelbar, sobald uns eine neue Anschauung entgegentritt, ohne uns jene Frage, weder ausdrücklich noch stillschweigend, vorzulegen. Und nimmt man Urtheilen (wie Bachmann zu thun scheint) in jenem weitern Sinne, in welchem jeder Akt der unterscheidenden Thätigkeit ein Urtheil involvirt, so setzt die obige Frage den Akt des Urtheilens bereits voraus. Denn ich muß meine Vorstellungen, Anschauungen, Begriffe bereits unterschieden haben, ehe ich nach ihrem Verhältniß zu einander fragen und es bestimmen kann.

Mit der Ansicht Bachmanns trifft die Auffassung Herbarts nahe zusammen und ist vielleicht für jene maaßgebend gewesen. Herbart handelt (Lehrb. z. Einleit. in die Phil.) zuerst von den Begriffen und deren Zusammenhang nach Umfang und Inhalt, und bemerkt sodann, daß ein Unterschied sey zwischen demjenigen Zusammenhange oder „Gefüge," das den Begriffen als solchen zukomme, und zwischen dem Entstehen desselben im Denken. „Formen dieses Entstehens lassen sich auffinden, wenn man annimmt, ein Paar Begriffe begegnen einander im Denken, und es komme nun darauf an, ob sie eine Verbindung eingehen werden oder nicht. In diesem Schweben bilden sie zunächst eine Frage; die Entscheidung derselben wird ein Urtheil ergeben. Das Denken ist hier nur das Mittel, gleichsam das Vehikel, um die Begriffe zusammenzuführen; auf sie selbst kommt es an, ob sie zu einander passen werden oder nicht." Drobisch faßt diese Aussprüche in die Definition zusammen: „das Urtheil ist der logische Ausdruck des Verhältnisses gegebener Begriffe hinsichtlich ihrer Verknüpfungsfähigkeit." Man erinnere sich zunächst, daß es nach Herbart nicht nur allgemeine, sondern auch s. g. individuelle Begriffe giebt, und daß ihm der Individualbegriff die Vorstellung des einzelnen bestimmten Objekts ist, nur losgelöst von allen wechselnden Verbindungen, Verhältnissen, Beziehungen (der Zeit und des Raums rc.) zu andern Objekten. Demnach ist ihm auch die Entscheidung über die Verbindung eines bestimmten

Einzelnen mit einem andern Einzelnen ein Urtheil. So mechanisch klar nun jene Aussprüche auf den ersten Blick erscheinen, so treten bei näherer Betrachtung allerlei Schwierigkeiten hervor. Die Begriffe sollen bereits an sich, in und mit ihrem Ursprung, in Zusammenhang stehen; und doch sollen wir annehmen, daß ein Paar Begriffe, gleichsam zufällig, im Denken sich begegnen! Wenn das Erstere der Fall ist, so erscheint das Zweite unzulässig: die Annahme wäre wenigstens eine ganz willkührliche, unnütze Hypothese, da in der That sich zwei Begriffe gar nicht so begegnen können, daß die Frage entstünde, ob sie eine Verbindung eingehen werden oder nicht. Die Annahme nimmt sich daher auch im Folgenden selbst zurück: nicht die Begriffe selbst begegnen einander, sondern das Denken soll es seyn, das sie zusammenbringt, und also gleichsam probiert, ob sie eine Verbindung eingehen werden. Aber wie kommt das Denken dazu, dergleichen Experimente zu machen? Und was berechtigt es, die Begriffe wie chemische Substanzen zu behandeln, die äußerlich aneinander gerathen und in zufälliger Wahlverwandtschaft sich verbinden oder fliehen? Wie kann eine solche Verbindung und resp. Trennung ein Urtheil heißen? Es soll dabei freilich zugleich erst die Frage, ob Verbindung oder Trennung, „entschieden“ werden. Aber wer fällt diese Entscheidung? Das Denken soll ja das bloße Vehikel seyn, das die Begriffe zusammenführt: auf sie selbst soll es ankommen, ob sie zu einander passen oder nicht. Sie selbst aber sind durch die Erfahrung gegeben; eben damit aber ist zugleich ihre Verbindung und resp. Trennung gegeben: das Denken kann Hart und Gelb, obwohl sie an sich durchaus „verknüpfungsfähig“ sind, nicht ohne Weiteres verbinden, sondern es kommt auf das in der Erfahrung Gegebene an, ob das Harte zugleich gelb, oder vielmehr roth ist. Von jener Entscheidung kann mithin gar nicht die Rede seyn, da die Frage gar nicht entsteht oder doch durch die Wahrnehmung immer schon entschieden ist.

In Wahrheit kann Herbart von seiner Grundanschauung des Seyns und Denkens aus die Logik gar nicht als besondre Disciplin gelten lassen, sondern muß sie in die Psychologie auflösen. Nur der Instinkt der Wahrheit oder die Achtung vor der allgemeinen altherkömmlichen Meinung veranlaßt ihn, Vorgänge von psychologischer Natur in logische Funktionen umzuprä-

gen. Die bloße Verbindung der Anschauungen oder Vorstellungen ist so wenig ein logischer Akt als die s. g. Ideenassociation oder das Spiel der Einbildungskraft, die ebenfalls Vorstellungen bald verbindet, bald trennt. Auch wenn man sie mit Aristoteles auf das Objektive, Wirkliche beschränkt, wird die bloße Verbindung noch kein Urtheil. Denn verbunden erscheint das Objektive bereits in und mit der Anschauung, und diese hat nur insofern an den logischen Funktionen Theil, als sie auf der unterscheidenden Denkthätigkeit beruht oder Akte derselben voraussetzt, — ohne welche aber auch das zufälligste Erzeugniß der Einbildungskraft nicht zu Stande kommt. Auch das Sichverhalten oder In-Verhältniß-Setzen der Vorstellungen, sobald damit nicht das bestimmte Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen gemeint ist, begründet noch kein Urtheil. Denn wiederum bezieht die Ideenassociation, wie das unwillkührliche Spiel der Einbildungskraft Vorstellungen auf einander und setzt sie in mannichfaltige Verhältnisse; und eben so ist schon in der Anschauung ein Sich-Verhalten des Objektiven zu andrem unmittelbar gegeben, z. B. das Verhältniß der Bewegung zu den Oertern, die sie durchläuft, — und doch ist die bloße Anschauung dieses einzelnen bewegten Dinges, wie es jetzt hier und jetzt dort ist, sicherlich kein Urtheil.

Es ist das große Verdienst Kants, daß er zuerst das Urtheil mit den Kategorieen und dem Begriffe in logische Verbindung gesetzt hat. Wenn er (in der Logik) erklärt: „ein Urtheil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseyns verschiedener Vorstellungen oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen", so ist darin zwar jene Beziehung nicht ausdrücklich angegeben. Aber er sucht (in der Krit. d. reinen Vern.) des näheren darzuthun, daß zu jedem Urtheil wenigstens die Begriffe, durch welche die verschiedenen Funktionen zu urtheilen gedacht werden d. i. die Kategorieen gehören; und behauptet ausdrücklich, daß alle Urtheile Funktionen der Einheit unter unsern Vorstellungen seyen, indem durch sie statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, welche diese und mehrere andre unter sich begreife, zur Erkenntniß des Gegenstandes gebraucht werde. Damit gab er deutlich genug zu erkennen, daß ihm nur die Subsumtion des Besondern unter ein Allgemeines für ein Urtheil gelte. Allein einerseits

schloß er nicht nur selbst die Kategorieenlehre von der Logik aus, sondern nach seiner Ansicht sollten die Kategorieen auch nur die verschiedenen „Funktionen zu urtheilen" bezeichnen, also nur zur Bildung der Urtheile, nicht auch der Begriffe logisch wirksam und nothwendig seyn. Die Folge davon ist, daß andrerseits seine Begriffsbestimmung wie seine ganze Lehre von den Kategorieen eben so unklar erscheint wie seine obige Definition des Urtheils. Auch unterließ er es, ausdrücklich zu erklären, daß ihm das Urtheil nur die Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine sey. Daher geschah es, daß seine Schüler unsicher umhertappten und sich vorzugsweise an den Ausdruck „Verhältniß" der Vorstellungen hielten, wenn es auf eine Definition des Urtheils ankam. Die Begriffsbestimmung von Maaß, der für einen Anhänger Kants galt, haben wir schon angeführt. Auch auf Bachmanns Ansicht ist offenbar jener Kantische Ausdruck von Einfluß gewesen. Kiesewetter wiederholt zwar zuerst die Erklärung Kants: „Giebt man das Verhältniß mehrerer Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseyns an, so entsteht ein Urtheil;" bei der näheren Begriffsbestimmung aber mischt er das ganz ungehörige Moment der Deutlichkeit ein und das Urtheil wird ihm zur „Vorstellung des Verhältnisses mehrerer Vorstellungen unter einander, welche zur Deutlichkeit einer Erkenntniß erfordert wird." Ihm schließt sich Fries an, indem er sagt: „das Urtheil ist die Erkenntniß eines Gegenstands durch Begriffe, oder was das Gleiche bedeutet, es enthält Vorstellungen im Verhältniß der Deutlichkeit der Erkenntniß. Denn, fügt er hinzu, den Begriff muß ich einem Gegenstande als Merkmal beilegen, wenn ich durch ihn erkennen will, aber eben im Unterscheiden von Merkmalen in einer Vorstellung besteht die Deutlichkeit." Diese Erklärung hat zwar den Vorzug, daß sie das Urtheil ausdrücklich von dem Vorhandenseyn der Begriffe abhängig macht. Aber abgesehen davon, daß das Urtheil eine „Erkenntniß" weder ist noch auch nur involvirt, indem es ebensowohl falsch als wahr seyn kann und doch formell (logisch) ein Urtheil bleibt, so gewährt es, selbst wenn es wahr ist, keine Erkenntniß durch Begriffe. Erkannt wird der Gegenstand immer nur in und mittelst der Anschauung, und nur indem diese mit den subjektiv gegebenen concreten Gattungsbegriffen verglichen wird, ergiebt sich zugleich unmittelbar die Erkenntniß, daß

der Gegenstand Glied einer bestimmten Gattung, durch einen bestimmten Gattungsbegriff bedingt und bestimmt sey, — was aber auch sich ergeben würde, wenn zur gegebenen Anschauung erst der entsprechende Begriff neu gebildet werden müßte. Deutlichkeit endlich kann auch die einzelne Anschauung haben; jedenfalls erfordert sie nicht, daß die Merkmale, die unterschieden werden, bereits unter Begriffe gebracht seyen und in der Form des Begriffs aufgefaßt werden. — Die Kantische Unklarheit klingt noch bei Jos. Beck nach, denn das Urtheil „derjenige Akt des Verstandes ist, durch welchen er eine Art des Seyns (eine Eigenschaft, ein Wirken oder Leiden) auf einen Gegenstand bezieht und dadurch bestimmt, in welchem Verhältniß sie zu einander stehen." —

Die speculative Logik zeigt dagegen in ihrer Vorliebe für die Metaphysik von Anfang an das Streben, auch dem Urtheil eine metaphysische Bedeutung zu geben, verfällt aber damit in dieselbe Unklarheit. So erklärt bereits Krause (Grundr. d. histor. Log. 1803): „Die Handlung des Geistes, die durch bestimmte Anschauung das Verhältniß der Vorstellungen zu einander, d. i. der individuellen Anschauung der Sinne zu den Begriffen, der individuellen Anschauungen zu einander vermittelst der Begriffe, der Begriffe unter einander, der individuellen Anschauung zum realen und idealen Unendlichen, und der Begriffe zur Anschauung des realen und idealen Unendlichen, mit Rücksicht auf den Stammbaum der Begriffe, auf das Unendliche, und auf die sinnliche äußere und innere Anschauung in's Bewußtseyn bringt, heißt Urtheilen; die Anschauung dieses Verhältnisses ein Urtheil." Obwohl vermuthlich der Leser nicht einzusehen vermag, was z. B. das Urtheil: dieses Ding ist roth, mit dem realen oder idealen Unendlichen zu schaffen haben könne, so müssen wir es doch ihm selbst überlassen, sich diese metaphysische Beziehung oder „Rücksicht" aus Krause's eignen Schriften klar zu machen. Wir constatiren nur die Thatsache, daß in der obigen Definition Logisches und Metaphysisches so durch einander gemischt erscheint, daß wer das Recept der Mixtur nicht besitzt, gar nicht weiß was er vor sich hat.

Nach Hegel soll, wie schon bemerkt, der reine Begriff (das Absolute als reines Denken) sich selber ur-theilen, indem er als das Allgemeine sich in sich dirimirt, somit in den Gegen-

satz des Besondern übergeht und diesen zur concreten Einheit des Einzelnen aufhebt. Danach ist es das Allgemeine, sofern es im Einzelnen zu sich zurückkehrt und sich mit sich zusammenschließt, also das Allgemeine als Begriff, als concrete in sich vermittelte Einheit, durch welches das Besondre und Einzelne, die Art und die Exemplare, bedingt und bestimmt; und das Besondre als bedingt und bestimmt durch das Allgemeine fassen, also jenes unter dieses subsumiren, heißt Urtheilen. Aber diese Hypostasirung des logischen Begriffs ist ein eben so unklarer, haltloser Gedanke als Krause's „Rücksicht auf das Unendliche." Wenn auch von Hegels Ansicht aus die begriffliche Unterscheidung alles reellen Seyns in Gattungen, Arten und Exemplare erklärlich erschiene, so ist doch immer nicht einzusehen, wie wir dazu kommen, Urtheile zu fällen, da es, wie gezeigt, nach Hegels Grundanschauung unbegreiflich bleibt, wie Begriffe in unserm Denken entstehen können. Indeß hat doch Hegel das große Verdienst, mit siegreichen Gründen dargethan zu haben, daß das Urtheil logisch nur als die Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine gefaßt werden könne. Nur geht er im Einzelnen zu weit, indem er Sätzen (wie z. B. es friert, oder: dieser Mensch ist Cajus ꝛc.), die zwar gewöhnlich eine bloße Bemerkung ausdrücken, aber unter Umständen doch Urtheile seyn können, diese Qualität schlechthin abspricht.

Schleiermacher stellt das Urtheilen dem Begreifen, die Urtheilsbildung der Begriffsbildung als besondere Funktion zur Seite. Beide haben nach ihm im Wesentlichen dieselbe Aufgabe: sie haben die Welt des „Sinnes," das wirre unbestimmte Chaos, zu entwirren und als ein geordnetes Ganzes vor's Bewußtseyn zu bringen. Die begreifende Vernunftthätigkeit bewirkt dieß, wie gezeigt, dadurch daß sie das durch den Sinn oder die „organische Funktion" Gegebene, den erscheinenden Gegenstand, fixirt, von Andrem unterscheidet und zugleich als Einheit mannichfaltiger Bestimmtheiten setzt ꝛc. Eben damit isolirt sie ihn und faßt ihn als ein Gesondertes, für sich seyendes. Aber die Dinge stehen nicht so gleichgültig neben einander, sondern in lebendiger Gemeinschaft mit einander; es kommt nicht bloß ihr Seyn, sondern auch ihr Zusammenseyn in Betracht; sie sind nicht bloß beharrliche Einheiten, sondern auch thätig und resp. leidend, in gegenseitiger Wechselwirkung

sich verändernd. Dieses mannichfaltige wandelbare Thun und Leiden, das dem Sinne ebenfalls nur wie ein wirres, unbestimmtes Chaos erscheint, zu entwirren und bestimmte Verhältnisse nicht nur der thätigen und leidenden Dinge zu einander, sondern auch des Dinges zu seinem eignen Thun und resp. Leiden herauszuschneiden, ist die Funktion der Vernunft im Urtheilen: indem sie dieß thut, urtheilt sie. Denn nach Schleiermacher ist ein wirkliches Urtheil nur vorhanden, wo von einem vorausgesetzten Gegenstande ein Thun oder Leiden ausgesagt wird. Sonach ergänzen sich die urtheilende und Begriffe bildende Funktion gegenseitig: nur durch beide zusammen wird ein Gegenstand vollständig erkannt. Auch die Urtheilsbildung geht daher in einem stufenweis aufsteigenden Processe von niedrigeren, unbestimmteren zu immer bestimmteren, höheren Formen fort. Auf der ersten Stufe bildet sich das s. g. „primitive Urtheil," das noch ohne bestimmtes Subjekt nur aussagt: „in der Totalität geschieht dies," das also aus jenem Chaos nur ein einzelnes Geschehen herausscheidet. Bei solchen Urtheilen, z. B. es leuchtet, es blitzt ꝛc., kann nach S. in keiner Hinsicht ein Irrthum stattfinden: „denn es wird nichts ausgesagt als eine organische Affektion." Auf der zweiten Bildungsstufe tritt zunächst das dem *primitiven* Urtheil noch fehlende Subjekt hinzu: es wird einem bestimmten Dinge ein bestimmtes Thun oder Leiden beigelegt, aber zunächst noch bloß als *sein eignes* Thun und resp. Leiden, noch ohne Angabe der Beziehung zu andern Dingen. Das Subjekt wird mithin noch bloß für sich, noch nicht in seinem *Zusammenseyn* mit Andern als ein thätiges oder leidendes bestimmt. Darum nennt S. diese Art von Urtheilen, z. B. A denkt, A liebt, „unvollständige," weil ja „jedes Urtheil ein Zusammenseyn ausdrükken soll, hier aber das Seyn, womit das Agirende zusammen *ist*, ganz unbestimmt bleibt." Erst auf der dritten Bildungsstufe hebt sich diese Unbestimmtheit, und es entsteht das „vollständige Urtheil." Dieß geschieht dadurch, „daß noch ein Begriff in's Urtheil hineinkommt, der ebenfalls ein Subjektbegriff ist, und da alle Subjektbegriffe wesentlich Hauptwörter sind, so müssen wir sagen: der Form nach kommt zum unvollständigen Urtheil, das aus Hauptwort und Zeitwort besteht, noch ein Hauptwort hinzu, das zu dem ersten Hauptworte oder zum Zeitworte in Beziehung steht, und dann ist das Urtheil ein vollständiges." Erst Sätze, wie: „der

Schnee schmilzt an der Sonne," oder „A liebt B," und weiter „A liebt B wegen seiner Redlichkeit," und endlich „A lernt von B," sind vollständige Urtheile und bezeichnen zugleich die verschiedenen Entwickelungsstufen, welche diese Art der Urtheile nach S. durchläuft. Schließlich heben sich dann alle vollständigen Urtheile in das s. g. „absolute Urtheil," dessen Subjekt wiederum das Weltall, dessen Prädicat das der Welt einwohnende, von ihr aus- und in sie zurückgehende gesammte Thun ist, insofern auf, als das absolute Urtheil der Inbegriff aller vollständigen Urtheile ist.

Ueberblicken wir die Schleiermachersche Ansicht im Ganzen, so erscheint als ihr erster Grundmangel, daß die urtheilende und Begriffe bildende Funktion, die sie gerade einander gegenüberstellen will, in Wahrheit nach ihr selbst völlig in Eins zusammenfallen oder vielmehr, daß die Begriffe bildende Thätigkeit in die urtheilende sich auflöst. Zunächst leuchtet ein, daß eine große Menge von Begriffen (z. B. des Windes, des Lichts, der Pflanze, des Thiers, des Menschen) sich gar nicht bilden lassen, ohne die Dinge in ihrem Zusammenseyn, in ihrem Thun und Leiden aufzufassen und zu bestimmen. Sodann aber ist das „primitive Urtheil" offenbar nichts andres, als was Schleiermacher selbst den ersten Akt in der Bildung der Begriffe nennt. Wenn das Kind zuerst denkt oder sagt: „Es blitzt," so bedeutet Das nur, daß es die Erscheinung des Blitzens, diese „organische Affektion," von andern Erscheinungen unterschieden bestimmt, und damit eine einzelne Wahrnehmung gewonnen hat: eben weil dieß angebliche Urtheil „nichts als eine organische Affektion aussagt," ist es nur eine Wahrnehmung. Dasselbe gilt von dem „unvollständigen" Urtheile: „A liebt." Wenn es zuerst, d. h. bevor der Begriff des Liebens sich gebildet hat, ausgesprochen wird, so bedeutet es nur, daß ich das Gefühl der Liebe, die Art, wie es sich äußert ꝛc., von andern Gefühlen unterschieden, damit bestimmt und in seiner Bestimmtheit mir zum Bewußtseyn gebracht, also eine Anschauung oder Vorstellung von ihm gewonnen habe. Der Zusatz: A liebt B, womit das Urtheil ein „vollständiges" werden soll, kann darin keinen Unterschied machen. Im Gegentheil, die erste Perception vom Gefühl der Liebe wird immer eine ganz bestimmte Neigung zu einem bestimmten Gegenstande, z. B. des Kindes zu seiner Mutter, zum Inhalt ha-

ben. Soll nun dieß bloße Wahrnehmen bereits ein Urtheilen seyn, so folgt unvermeidlich, daß nicht nur das Urtheilen dem Begreifen vorangeht, sondern daß das Begriffebilden selbst nur ein Urtheilen ist. Soll dagegen, nach Schleiermachers erster Erklärung, jenes Unterscheiden Bestimmen und Zusammenfassen ein Akt der Begriffe bildenden Thätigkeit seyn, so folgt eben so unvermeidlich, daß es kein Urtheilen seyn kann. Schleiermacher bezeichnet selbst den Punkt, wo seine Theorie mit sich in Widerspruch geräth, ganz richtig, wenn er bemerkt: „Geschichtlich scheint das Urtheil dem Begriffe voranzugehen, wie in den ältesten Sprachen die Zeitwörter die Wurzeln sind, und alle Hauptwörter von ihnen abgeleitet. Eben so offenbar ist, daß jeder Mensch eher Aktionen setzt als Dinge. Ueberwiegende Bewegung, Veränderung, die also zuvor wahrgenommen worden ist, veranlaßt erst, aus der unbestimmten Mannichfaltigkeit einen Punkt herauszuheben.“ Er sucht sich indeß zu helfen, indem er hinzufügt, es sey nur das unvollständige Urtheil, welches dem unvollständigen Begriffe vorangehe; der vollständige Begriff dagegen sey früher als das vollständige Urtheil. Allein diese Ausrede gewinnt nur durch einen andern Fehler der Theorie einen Schein von Berechtigung, dadurch nämlich, daß Schleiermacher, wie gezeigt, die „schematisirende“ Vernunftthätigkeit, durch die ihm der Begriff erst entsteht, als ein rein subjektives Thun faßt und durch sie die einzelne Anschauung ohne Weiteres verallgemeinern und zum „Schema“ umwandeln läßt. Nichtsdestoweniger ist sie unhaltbar. Denn auch das vollständige Urtheil, wie es Schleiermacher faßt, wird in den meisten Fällen dem vollständigen Begriffe vorangehen, indem z. B. der Akt, durch den das Kind seiner Liebe zur Mutter inne wird und damit zuerst eine Perception von diesem bestimmten Gefühle gewinnt, also das angebliche Urtheil: Ich liebe meine Mutter, so gewiß der Bildung des Begriffs der Liebe vorangehen muß, als die einzelne bestimmte Perception dem „Schema“ oder Allgemeinbilde. Die Hülfe liegt nicht in der Unterscheidung der unvollständigen und vollständigen Urtheile, die logisch ohne Bedeutung ist, sondern in der so naheliegenden und wohlbegründeten Unterscheidung des Urtheils von der bloßen Wahrnehmung und Anschauung: so gewiß nach Schleiermacher selbst die einzelne bestimmte Anschauung kein Begriff ist, so gewiß kann sie, auch wenn ihr die an sich gleichgül-

tige Form des Satzes gegeben wird, kein Urtheil seyn', sondern geht dem einen wie dem andern als conditio sine qua non voran.

Von den Vertretern der neueren formalen Logik schließt sich Sigwart am nächsten an Kant an, indem er erklärt: „Ein Urtheil des Verstandes, ein denkendes (logisches) Urtheil ist da, wo der unmittelbaren gesetzmäßigen Verknüpfung von Gedanken eine Kategorie des Verstandes zum Grunde liegt." Durch diesen Zusatz will er jene bloß psychologischen Gedankenverbindungen, die durch die Ideenassociation oder das Spiel der Einbildungskraft entstehen, von den Urtheilen ausschließen. Allein auch der Traum, auch die spielende Einbildungskraft kann sehr wohl ihre Gebilde nach den Kategorieen verknüpfen und z. B. das eine in das Verhältniß der Ursache zu einem andern als der Wirkung setzen; und wenn mir zufolge der Ideenassociation bei der Wahrnehmung eines Dinges, das früher roth war und jetzt weiß erscheint, die Vorstellung des Rothen in Verbindung mit dem wahrgenommenen Dinge entsteht, so verknüpft sich die Vorstellung eines Accidens mit der Anschauung einer Substanz. Oder wenn das Kind zuerst wahrnimmt, daß die Weichheit seines Betts eine angenehme Empfindung hervorrufe, die Härte der Tischecke eine unangenehme, so liegt dieser Verbindung des Weichen und Angenehmen die Kategorie der Ursache und Wirkung zu Grunde, und doch ist jene bloße einzelne Wahrnehmung kein Urtheil. Durch das bloße Zu-Grunde-liegen der Kategorieen, die in der That jeder einzelnen Anschauung wie jeder Vorstellung der Einbildungskraft zu Grunde liegen, weil nur mittelst ihrer Anschauungen und Vorstellungen entstehen, wird eine Gedankenverknüpfung noch nicht zum Urtheil.

Fr. Fischer ist der einzige, der richtig erkannt hat, daß bisher „unter dem Titel des Urtheils in der Logik ziemlich verschiedenartige Denkoperationen und Gedankenverbindungen zusammengefaßt worden sind," welche nur Das mit einander gemein haben, daß „sie Entwickelungen und Aussagen des inneren Verhältnisses zweier Vorstellungen sind." Er läßt zwar für dieses Gemeinsame den Namen Urtheil gelten, unterscheidet aber von ihm ausdrücklich das „eigentliche Urtheil." Dieses ist ihm weder ein bloßer Satz, sey er ein intransitiver oder transitiver, noch auch eine „Causalfolgerung," d. h. eine bloße „Aufsuchung von Ursachen zu einer vorliegenden Wirkung oder eine Ableitung

von Wirkungen aus einer vorliegenden Ursache," sondern die „Subsumtion eines Gegenstandes unter einen Begriff." Daraus ergiebt sich zugleich, daß er auch den Begriff im Wesentlichen nach seiner wahren logischen Bedeutung erkannt hat, obwohl seine Erklärung: „der Begriff begreift mehreres Zusammengehörige unter sich, er ist die Vorstellung der gemeinschaftlichen Grundzüge einer Classe von Dingen und Erscheinungen," an Dunkelheit leidet. Um so mehr ist zu bedauern, daß er sich auf eine Erörterung der Kategorieen und eine Darlegung der Entstehung des Begriffs nicht eingelassen hat. Damit würde nicht nur jene Dunkelheit wie manche andre Unklarheit verschwunden seyn, es würden auch Fragen, die sich von selbst aufdrängen und doch unbeantwortet bleiben, ihre Erledigung gefunden haben.

Es ließ sich von Lotzes Scharfsinn und originaler Denkkraft erwarten, daß er nicht nur die Mängel der bisherigen Auffassungen richtig erkennen, sondern auch die Frage in eigenthümlicher Weise lösen würde. Er bemerkt zunächst, daß das Urtheil keineswegs bloß „ein Ausspruch des Faktums einer psychologischen Verknüpfung" noch eine „willkührlich erzeugte Verknüpfung von Vorstellungen" sey, daß wir vielmehr gar kein Urtheil bilden können, „ohne das Material sogleich in die logischen Formen zu gießen, die den metaphysischen Voraussetzungen über Substanz, Accidens und Inhärenz entsprechen, welche die Motive der Urtheilsform überhaupt bilden." Das Urtheil ist ihm demgemäß nur eine Verknüpfung von Begriffen, und auch dieß nur, sofern man unter einem Begriffe nicht bloß einen „Haufen von Merkmalen" versteht, sondern Das, was er (nach Lotze) ist, ein formales Ganzes, welches mannichfaltige „Allgemeinheiten von Merkmalen" zur Einheit zusammenfaßt. Das Urtheil entsteht ihm daher nur „daraus, daß das zu Verbindende Begriffe sind, deren Verbindung nur nach den Methoden geschehen kann, welche ihre eigne Natur gestattet." Weil sie nur gemäß diesen Methoden geschehen könne, sey sie keine willkührliche Verknüpfung. Ein Urtheil wie: die Rose ist roth, sage vielmehr deutlich aus, daß dies Roth eine wirkliche der Rose nothwendig zukommende, von unserer Willkühr ganz unabhängige Eigenschaft sey. Daraus folge jedoch nicht, wie Hegel es wende, daß die Form des Urtheils selbst objektive Bedeutung habe, nicht bloß eine subjektive That des Denkens sey. Jenes Beilegen sey

vielmehr allerdings subjektives Thun, aber ein Anerkennen, kein Belieben. „Wir sind es, die in unserm psychologischen Gedankenlauf zwei Vorstellungen mechanisch an einander haftend finden; wir sind es, die sich mit dieser Thatsache nicht begnügen, sondern fragen, warum, aus welchem objektiven Grunde solche Association stattfinde. Wir sind es endlich, die auf den Grund unserer metaphysischen Voraussetzungen hin uns entscheiden, daß beide Vorstellungen wie Substanz und Accidens sich verhalten, und nach dem Schema dieses metaphysischen Verhältnisses stellen wir die eine als Subjekt voran und verknüpfen ihr durch die Copula die andre als Prädicat."

Abgesehen von der Begriffsbestimmung des Begriffs, stimmt Lotze's Auffassung in Beziehung auf die Form des Urtheils, hinsichtlich des Logischen, mit der unsrigen im Wesentlichen überein. Nur zieht er offenbar nach den obigen allgemeinen Bestimmungen (an denen er indeß im Folgenden nicht streng festhält) den Kreis des Urtheils zu eng, wenn er es nur als Verbindung von Begriffen faßt und nur auf das Schema von Substanz und Accidens zurückführt. Das Kind, welches, nachdem es eben erst einige Prädikatbegriffe sich gebildet, sein erstes Urtheil fällt: Dieses hier (d. h. dieses Wahrgenommene) ist weiß, jenes roth, verbindet damit nicht zwei Begriffe, sondern eine einzelne Anschauung mit einem Begriffe; dasselbe thun auch wir noch jedesmal, wann ein neuer, uns bisher unbekannter Gegenstand in den Kreis unserer Wahrnehmung tritt. Und soll das „Motiv der Urtheilsform überhaupt," das „Schema," nach welchem alle Urtheile sich bilden, nur das Verhältniß von Substanz und Accidens seyn, so wird es ohne Dehnungen und Verrenkungen der Begriffe nicht wohl möglich seyn, Urtheile wie: die Rose ist eine Blume, die Blumen sind Pflanzen, unter jenes Verhältniß unterzubringen. Auch vermissen wir die rechte logische Klarheit, wenn Lotze einerseits der Form des Urtheils objektive Bedeutung abspricht und es für eine „bloß subjektive That des Denkens" erklärt, und doch andrerseits behauptet, das Urtheil sey nur Urtheil, „wenn seine Glieder nach Principien der objektiven Bestimmung aller Vorstellungen zusammengehören," es sey nur eine logische Form, sofern es „die thatsächlich durch Association der Vorstellungen entstandenen Verknüpfungen kritisch auf die in der Natur der Dinge liegenden Möglichkeiten solcher Verknüpfung zurückführe," — oder

was dasselbe ist, wenn er das Verbinden von Subjekt und Prädikat „ein Anerkennen," und doch zugleich ein bloß „subjektives Thun" nennt. Anerkennen kann doch nur heißen: ein Gegebenes, Geschehenes, also ein Objektives, genehmigen oder ihm zustimmen. Dieß ist allerdings ein subjektives Thun, das aber die Objektivität Dessen, was anerkannt wird, voraussetzt. Wenn ich also eine Verbindung von Subjekt und Prädikat anerkenne, so ist damit implicite gesagt, daß die Verbindung objektiv vorhanden sey, d. h. daß die Urtheilsform nicht „bloß eine subjektive That des Denkens" sey. Mögen wir es auch seyn, die zunächst bloß in unserm psychologischen Gedankenlauf (in der Wahrnehmung) zwei Vorstellungen verknüpft finden, und sodann fragen, aus welchem objektiven Grunde solche Association stattfinde; — immer ist doch, sobald wir einen „objektiven Grund" dafür finden, das damit entstehende Urtheil keine bloß subjektive That, sondern weil auf einem objektiven Grunde, auf der „Natur der Dinge" beruhend, zugleich objektiver Natur. Selbst wenn der objektive Grund und damit das „Motiv der Urtheilsform" nur in unsern metaphysischen Voraussetzungen über Substanz, Accidens und Inhärenz läge, — was wir bestreiten müssen, — so würde es doch immer noch darauf ankommen, ob wir diesen unsern Voraussetzungen nicht objektive Gültigkeit beilegen müssen. Wäre dieß der Fall, wie Lotze selbst behauptet, so würden wir eben damit zugleich annehmen müssen, daß die Verbindung von Subjekt und Prädikat, die Urtheilsform, nicht bloß eine subjektive That, sondern objektiv vorhanden sey.

Trendelenburg endlich geht auf die Schleiermachersche Auffassung zurück. Er erklärt ausdrücklich, daß sich Urtheil und Begriff wie Thätigkeit und Ding zu einander verhalten. Aber er sucht die Inconvenienzen, in die Schleiermacher gerieth, dadurch zu vermeiden, daß er dem Urtheil von vorn herein die Priorität des Ursprungs zuerkennt und aus ihm erst den Begriff hervorgehen läßt. Thätigkeit und Substanz sind ihm „die Formen des Seyns;" und wie nach seiner Grundanschauung „die Thätigkeit der erzeugenden Bewegung das Erste ist und daraus erst das Bild eines abgeschlossenen Ganzen, einer Substanz, entspringt," so soll dann auch im Denken die That, durch die es die Thätigkeit auffaßt, und die Form, in der diese Auffassung sich ausspricht, allem Andern vorangehen. Diese Form aber sey das

Urtheil. Allerdings werde im vollständigen Urtheil nicht bloß eine Thätigkeit für sich, sondern von einem Dinge (Begriffe) ausgesagt; aber das vollständige Urtheil beruhe eben so, wie der Begriff, auf andern Urtheilsformen, die vorzugsweise zu beachten seyen, wenn es sich um den Ursprung des Begriffs und resp. Urtheils handle: die differente Form des vollständigen Urtheils treibe uns rückwärts zu einer Einheit hin, in welcher der erste Keim desselben liege. Diese Einheit „finden wir, wo die Thätigkeit allein das Urtheil bildet. In der Sprache stellt es sich in den s. g. unpersönlichen Verben dar, z. B. es braust, es blitzt ꝛc. Diese Thätigkeit wird für den Augenblick und beziehungsweise als eine ursprüngliche aufgefaßt; denn das Urtheil giebt nicht an, woher sie stammen. In diesen Urtheilen müssen wir den Keim der weitern Bildung suchen: indem sich die Thätigkeiten in Substanzen fixiren, werden diese wiederum in neuen Thätigkeiten lebendig; aus den unvollständigen Urtheilen, die nur eine Thätigkeit darstellen oder Seyn und Thätigkeit in einander fassen, werden Begriffe, die neue Urtheile begründen.“ Es ist sonach im Wesentlichen auch der Schleiermachersche Bildungsproceß. Das primitive Urtheil Schleiermachers, das Trendelenburg das „Rudiment eines Urtheils,“ das „Urtheil einer ursprünglichen Thätigkeit“ nennt ist das Erste. Ein solches Urtheil, z. B. es blitzt, „fixirt sich zum Begriffe“ oder die „Thätigkeit wird im Begriffe Blitz Substanz und die Substanz äußert sich in Eigenschaften;“ der Begriff „offenbart sich im Prädikate, z. B. der Blitz leuchtet, zackt sich“ ꝛc.; das „vollständige Urtheil endlich (z. B. der Blitz wird durch Eisen geleitet) faßt seinen Ertrag von Neuem in einen Begriff zusammen (z. B. Blitzleiter).“

Das Moment der Wahrheit, das dieser Auffassung, obwohl sie es verkennt, zu Grunde liegt, haben wir im Obigen ausdrücklich hervorgehoben, indem wir gezeigt haben, daß und wiefern in allem Wahrnehmen und Anschauen wie in aller Begriffsbildung implicite ein Urtheilen im weitern Sinne enthalten ist. Aber um so entschiedener müssen wir dabei beharren, daß deshalb die einzelne, bestimmte Anschauung noch keineswegs ein Urtheil ist. Wir bestreiten gar nicht, daß die Begriffs- und resp. Sprachbildung von Sätzen wie: es blitzt, es braust, es thut oder geschieht dieses, jenes ꝛc., ausgehe; wir bestreiten nicht, daß die Wurzeln in den alten und vielleicht in allen Sprachen Verben

sind. Aber daraus folgt nur, daß die ersten Perceptionen, welche die Gründer der Sprachen durch Unterscheidung von andern zu bestimmten Wahrnehmungen und resp. Anschauungen erhoben und damit des Objektiven sich bewußt wurden, also die ersten einzelnen Anschauungen nicht das beharrliche Seyn, sondern einzelne, besonders hervortretende Thätigkeiten zum Objekt hatten. Es folgt keineswegs, daß die ersten Anschauungen Urtheile waren und Urtheile genannt werden dürfen. Will man Verwirrung vermeiden, so muß man die einzelne Anschauung, d. h. die Unterscheidung des Einzelnen von anderm Einzelnen (also die Unterscheidung der Thätigkeit des Blitzens von andern Thätigkeiten, womit erst die bestimmte Anschauung entsteht und also auch erst das Wort Blitzen und weiter: es blitzt, ausgesprochen werden kann), nothwendig von der Subsumtion des Einzelnen unter ein Allgemeines unterscheiden. Denn beide Akte sind offenbar verschieden. Abgesehen davon kommt eine Ansicht, welche behauptet, daß „das logische Urtheil immer auf eine reale Thätigkeit oder auf die Thätigkeit einer Substanz sich beziehe," nothwendig in Verlegenheit mit Urtheilen wie: die Rosen sind Blumen, die Blumen sind Pflanzen 2c., in denen offenbar keine Thätigkeit, weder für sich allein noch von einem Dinge ausgesagt wird.

§. 50. Was die Eintheilung der Urtheile betrifft, so ergiebt sich aus unserer Begriffsbestimmung, daß wir nur vier verschiedene s. g. Arten oder Klassen von Urtheilen anerkennen können. Sind nämlich die concreten Gattungsbegriffe entweder Prädikat- oder Subjektbegriffe, so sind damit zunächst zwei verschiedene Arten von Urtheilen gesetzt, indem entweder a) das Besondere, das die Stelle des Subjekts einnimmt, unter einen Prädikatbegriff, oder b) unter einen Subjektbegriff subsumirt wird. Wir können die erste Art (z. B. diese Natur ist schön, alle Menschen sind sterblich) mit Trendelenburg, wenn auch aus einem andern Gesichtspunkte, das „Urtheil des Inhalts" nennen, da in solchen Urtheilen, wie Trendelenburg sich ausdrückt, „die Eigenschaften oder die Thätigkeiten der Substanz, die in die gemeinsame Welt hinausgehen, oder die Elemente des Begriffs, die allgemeiner Natur sind, ausgesprochen werden." Wir können die zweite Art mit ihm — wenn auch wiederum von ei-

nem andern Gesichtspunkt aus — als „Urtheile des Umfangs" bezeichnen, indem durch sie (z. B. durch die Urtheile: dieses Ding ist eine Blume, alle Blumen sind Pflanzen, alle Pflanzen sind Organismen — oder: Roth ist eine Farbe, alle Farben sind Eigenschaften der Dinge) die Gattung und resp. Art, unter die das Besondre gehört, angegeben und somit in der Gesammtheit solcher Urtheile der Umfang aller concreten Gattungsbegriffe ausgesprochen wird.

Diesen Unterschied der Urtheile kreuzt ein andrer, der auf dem Unterschiede von Art und Gattung beruht. Ist nämlich die Art im Verhältniß zu den unter ihr befaßten Exemplaren ein Allgemeines, im Verhältniß zu ihrer Gattung dagegen ein Besondres, so kann danach entweder c) ein Einzelnes unter sein Allgemeines (Art oder Gattung), oder d) eine Art und somit eine relative Allgemeinheit unter ihre Gattung, unter eine höhere Allgemeinheit, subsumirt werden. Man hat jene Art von Urtheilen (z. B. diese Natur ist schön, dieses Ding ist eine Blume) das „einzelne Urtheil," die zweite Art (z. B. alle Menschen sind sterblich, alle Blumen sind Pflanzen) das „allgemeine Urtheil" genannt. Wir haben keinen Grund von dieser Bezeichnung abzuweichen. Kant, der sie vornehmlich in Gang gebracht hat, schiebt zwischen jene beiden Arten noch das s. g. „besondre Urtheil" (z. B. „einige Menschen sind gelehrt") als eine dritte Art ein. Allein eine nähere Erwägung ergiebt, daß sämmtliche Urtheile, die er unter diesem Namen begreift, in Wahrheit entweder einzelne oder allgemeine sind. Denn es ist natürlich gleichgültig, ob im einzelnen Urtheile an der Stelle des Subjekts Ein einziges oder mehrere einzelne Dinge stehen: sobald sie nur einzelne sind, ändert sich in der Bedeutung des Urtheils nichts. Es ist mithin gleichgültig, ob ich sage: Dieser Mensch ist gelehrt, oder: einige Menschen sind gelehrt. Sofern ich mit dem letzteren Urtheil nur aussprechen will, daß mir mehre einzelne Menschen bekannt sind, die gelehrt sind, so ist dieses Urtheil nicht minder ein bloß einzelnes als wenn ich etwa sage: dieses Papier, diese Feder und dieser Tisch sind weiß. Das Urtheil dagegen: einige Bäume sind Monokotyledonen, gehört zu den allgemeinen. Denn ich bezeichne damit eine ganze Art von Bäumen als Begriffen unter der Pflanzengattung der Monokotyledonen, und kann es daher auch so ausdrücken: alle Bäume,

die nur Ein Samenblättchen haben, sind Monokotyledonen. Dasselbe gilt von dem Urtheile: einige Menschen sind gelehrt, sobald ich damit die Gelehrten als eine besondre Klasse von Menschen oder einen besondern Stand bezeichnen will. —

Sonach giebt es vier Arten von Urtheilen: a) das einzelne Urtheil des Inhalts; b) das einzelne Urtheil des Umfangs; c) das allgemeine Urtheil des Inhalts, und d) das allgemeine Urtheil des Umfangs. Diese Arten sind logisch verschieden, weil in jeder das Verhältniß von Subjekt und Prädikat, auf das es logisch allein ankommt, ein andres ist: jedes Ding verhält sich zu einem Prädikatbegriffe, unter dem es subsumirt wird, offenbar anders, als zu einem Subjektbegriffe, wenn auch die logische Funktion des Subsumirens dieselbe ist; und eben so ist das Verhältniß des Einzelen zu seinem Allgemeinen ein andres als das der Art zu ihrer Gattung. Hält man an dem logischen Begriffe des Urtheils fest und entfernt jene Einmischung psychologischer, erkenntnißtheoretischer, metaphysischer 2c. Gesichtspunkte, so wird man zugeben müssen, daß es nur diese vier Arten geben kann. Und in der That läßt sich leicht nachweisen, daß die Verschiedenheit aller übrigen Arten, welche die Logik bisher namhaft zu machen pflegte, entweder gar nicht das Urtheil selbst, sondern nur das (ihm gleichgültige) urtheilende Subjekt oder beurtheilte Objekt betrifft, oder daß sie rein sprachlicher Natur ist und nur auf einer andern Form des Ausdrucks beruht, oder auch wohl auf Urtheile sich bezieht, die in Wahrheit gar keine Urtheile sind.

Was zunächst den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile betrifft, von dem Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft ausgeht, so leuchtet ein, daß er, abgesehen von seiner Richtigkeit, den logischen Akt des Urtheilens gar nicht berührt. Für die logische Betrachtung ist es offenbar gleichgültig, ob das Prädikat schon im Subjektbegriffe selbst „enthalten" ist, oder ob es „außer demselben liegt" und nur mit ihm in Verknüpfung steht, ob es also aus dem Subjektbegriffe nur analytisch „herausgezogen," oder synthetisch zu ihm „hinzugethan" wird. Die Urtheile: „alle Körper sind ausgedehnt," und „alle Körper sind schwer," sind logisch offenbar ganz gleicher Art, obwohl Kant das erste für ein analytisches, das zweite für ein synthetisches erklärt. Logisch ist jedes Urtheil sowohl analytisch

als synthetisch. Denn sofern es einerseits in der Natur und gegebenen Bestimmtheit des Besondern liegt, daß es unter ein Allgemeines zu subsumiren ist, so involvirt das Urtheilen insofern zugleich ein Analysiren, als nur durch die nähere Betrachtung, Vergleichung, Zergliederung des Besondern gefunden werden kann, unter welchen Gattungsbegriff es gehört, so daß das Prädikat aus dem Subjekt gleichsam herausgezogen wird. Sofern dagegen andrerseits doch erst durch das Urtheil das Allgemeine, unter welches das Besondre fällt, angegeben und bestimmt, also insofern das Prädikat zum Subjekte erst „hinzugethan" wird, ist das Urtheilen zugleich ein Synthesiren. Will man dennoch den Unterschied logisch festhalten, so fällt er mit dem obigen Unterschied der Urtheile des Inhalts von denen des Umfangs zusammen. Denn wenn ich einem Subjekte nur eine Bestimmtheit in der Form des Begriffs beilege (also es unter einen Prädikatbegriff subsumire, so leuchtet ein, daß bei allen solchen Urtheilen die Bestimmtheit zum Subjekt an sich gehören, schon in ihm enthalten, gegeben seyn muß: sonst könnte ich sie ihm nicht beilegen oder das Urtheil wäre falsch. Wenn ich dagegen im Urtheile des Umfangs ein Ding unter einen Subjektbegriff subsumire und es damit als Glied einer Art oder Gattung bestimme, so gebe ich ihm eine Bestimmtheit, die ihm zwar ebenfalls an sich (objektiv) zukommt, aber in seiner Unmittelbarkeit, in seiner Einzelheit als dieses besondre Ding, nicht so unmittelbar vorliegt, wie jede bloß prädicativische Bestimmtheit, — weshalb denn auch die Urtheile des Inhalts meist weit leichter und rascher sich vollziehen als die des Umfangs. Damit ist indeß der ganze Unterschied in einem andern Sinne gefaßt, als Kant ihn meinte. Denn danach wären die Urtheile: „alle Körper sind ausgedehnt," und: „alle Körper sind schwer," beide analytisch. Und in der That läßt sich der Kantische Unterschied auch in seinem Sinne nicht festhalten. Trendelenburg bemerkt vielmehr mit Recht, daß die Scheidung, die mit ihm gesetzt werde, keine scharfen Gränzen habe. Denn der Eine denke schon ein Merkmal in einem Begriffe, das dem Andern als ein neues erst hinzutrete: dem Physiker sey die Schwere so gut ein analytisches Merkmal des Begriffs Körper, als dem Mathematiker die Ausdehnung; die größere oder geringere Bestimmtheit der subjektiven Vorstellung aber könne keinen objekti-

ven Theilungsgrund für die Arten des Urtheils abgeben. Kant scheint auch selbst das Unhaltbare seiner Unterscheidung, wenigstens für die logische Betrachtung, gefühlt zu haben, da er sie in seine eigne Logik nicht aufgenommen hat. Sie ist daher auch meist von den Lehrbüchern der Logik ausgeschlossen worden.

Dagegen hat die Kantische Eintheilung der Urtheile nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität, und damit weiter in einzelne, besondre und allgemeine, in bejahende, verneinende und unendliche, in kategorische, hypothetische und disjunktive, und in problematische, assertorische und apodiktische, ziemlich allgemeine Anerkennung gefunden, auch bei Solchen, die nicht unmittelbar an Kant sich anschlossen. Selbst Hegel hält die vier Gattungen (wenn auch unter veränderten Gesichtspunkten und Titeln) mit ihren je drei Unterarten fest, obwohl die Viertheilung gegen das trichotomische Princip seiner dialektischen Methode entschieden verstößt.

Die Unterscheidung nach der s. g. Quantität der Urtheile haben wir im Obigen zum Theil anerkannt, indem wir ebenfalls das einzelne und allgemeine Urtheil unterschieden und nur zu zeigen gesucht haben, daß das s. g. „besondre Urtheil" keine eigne Art von Urtheilen bilde. Wir können uns dafür auf die Autorität des Aristoteles berufen. Auch er kennt nur das allgemeine und das einzelne Urtheil, welches letztere er das Theilweise (ἐν μέρει) nennt und unter ihm das s. g. besondre Urtheil d. i. die Aussage, daß ein Prädikat „nicht allen" Subjekten derselben Gattung zukomme, als ein einzelnes verneinendes Urtheil befaßt. Die dritte Art, die er an demselben Orte (Anal. pr. I. 1) mit jenen beiden zusammenstellt und als das „unbestimmte" Urtheil (λόγος ἀδιόριστος) bezeichnet, hat nichts mit dem besondern Urtheil Kants zu schaffen, sondern ist ihm ein Urtheil, das keine Bestimmung des Allgemeinen und resp. Theilweisen enthält, also weder allgemein noch einzeln ist. Dieses unbestimmte Urtheil ist indeß aus der Logik verschwunden. Selbst Trendelenburg erkennt an, daß es nicht als eine „logische Art" angesehen werden dürfe, und meint, jene „Bemerkung" des Aristoteles sey nur „eine logische Vorsicht gegen die grammatische Unbestimmtheit." In der That giebt es logisch gar keine solche „unbestimmte" Urtheile.

Wie unpassend der Name „Qualität" der Urtheile ge-

wählt sey, leuchtet von selbst ein. Was hat der Begriff des Positiven und Negativen, des Bejahens und Verneinens, mit dem der Qualität zu schaffen? Und wenn der Name besagen soll, daß das Wesen des Urtheilens im Beilegen und Absprechen eines Prädicats bestehe, so müssen wir nicht nur leugnen, daß Wesen und Qualität identisch seyen, sondern auch, daß darin das Wesen des Urtheilens bestehe. Hegel nennt deshalb die unter jenem Titel von Kant befaßten Arten „Urtheile des Daseyns." Obwohl dieser Name die Sache, um die es sich handelt, besser bezeichnet, so ist er doch insofern ebenfalls unpassend, als das s. g. negative Urtheil, das ja gerade ein Nichtseyn aussagt, nur sehr uneigentlich ein Urtheil des „Daseyns" heißen kann. Schon diese Verlegenheit, die der Name bereitet, deutet darauf hin, daß in der Sache selbst allerlei Bedenken und Schwierigkeiten liegen dürften. Die Urtheile sollen entweder positive (bejahende) oder negative (verneinende) oder unendliche seyn. Aber mit welchem Recht betrachtet man das s. g. negative Urtheil als eine besondre Art von Urtheilen? Es fragt sich zuvörderst vielmehr, ob es überhaupt ein Urtheil sey. Wenn ich sage: Diese Rose ist nicht roth, oder: dieses Mineral ist kein Metall, so spreche ich damit allerdings einen Satz aus, der ganz die Form eines Urtheils hat. Aber wenn man den Begriff des Urtheils auch noch so weit faßt, so wird man ihm doch wenigstens die ganz allgemeine Bestimmung lassen müssen, daß es zwei Vorstellungen (Subjekt und Prädikat) mit einander „verbinde" oder in „Verhältniß" zu einander setze. Allein in jenen Sätzen ist ja gerade ausgesprochen, daß die beiden Vorstellungen, um die es sich handelt, nicht verbunden noch zu verbinden seyen, nicht in Verhältniß zu einander stehen, nicht die eine unter der andern befaßt sey. Man müßte denn behaupten wollen, daß in der bloßen Trennung, in dem Umstande, daß zwei Objekte nichts mit einander zu schaffen haben, also auch in dem Urtheil: der Verstand ist kein Tisch, dennoch ein Verhältniß gegeben sey! Mit welchem Rechte also werden jene Sätze Urtheile genannt?

In der ältern formalen Logik darf man nicht erwarten auf diese Frage eine Antwort zu finden. Trendelenburg zieht sich bei seiner Erklärung auf seine Grundanschauung des Verhältnisses von Urtheil und Begriff zurück: „Wie sich die Substanz in der Thätigkeit aufschließt, so äußert sich der Inhalt des

Begriffs in der Aussage des Urtheils. Zunächst geschieht beides positiv, und es stellt das bejahende Urtheil die erzeugende Thätigkeit der Dinge dar. Mit der Bestimmtheit der erzeugenden Thätigkeit ist aber eine abweisende Eins. Dieser aus dem positiven Wesen der Dinge hervorgehenden zurücktreibenden Thätigkeit, durch welche das Ding sich erhält, indem es Fremdes abstößt, entspricht das verneinende Urtheil." Trendelenburg erklärt nicht näher, in welchem Sinne ein Urtheil wie: dieses Mineral ist kein Metall, eine „abweisende" oder „zurücktreibende Thätigkeit" ausdrücke, ob also auch diejenigen negativen Urtheile, die nach unserer Bezeichnung zu den Urtheilen des Umfangs gehören würden, auf demselben Grunde beruhen sollen*). Allein abgesehen davon, so ist es zwar richtig, daß die „Bestimmtheit" der Thätigkeit, weil auf der Verschiedenheit derselben von andern Thätigkeiten beruhend, eine Negation involvirt: weil A gelb ist, so ist es eben damit nicht roth. Aber zunächst ist diese Negation keineswegs nothwendig eine abweisende, negirende Thätigkeit. Jedenfalls ist sie implicite, in und mit der positiven Bestimmtheit so unmittelbar mitgesetzt, daß durchaus nicht einzusehen ist, wie wir dazu kommen sollten, sie von ihr abzulösen und als negatives Urtheil gesondert, selbstständig hinzustellen. Haben wir einmal das Urtheil gefällt: die Rose ist gelb, so fehlt aller Grund und jede Veranlassung zu dem zweiten: diese Rose ist nicht roth. Mit andern Worten: wir bestreiten den von Trendelenburg angenommenen Ursprung des verneinenden Urtheils; wir bestreiten, daß in dem Urtheile des Inhalts, wenn es auch „die Thätigkeit aufzufassen bestimmt" wäre, mit der erzeugenden

---

*) Trendelenburg meint zwar ohne Zweifel, daß auch der Begriff: Mineral, Metall *rc.*, im Grunde nur eine „zur Substanz fixirte" Thätigkeit bezeichne. Allein damit geräth er in Widerspruch mit seinen oben (S. 199) erwähnten Aussprüchen, wonach er ausdrücklich anerkennt, daß, obwohl überall nur Thätigkeit von uns wahrgenommen werde, doch das „Residuum eines Substrats" stehen bleibe, das nicht in bloße Thätigkeit aufgehe, dem vielmehr die Thätigkeit, die Bewegung inhärire. Dieses Substrat in seiner Bestimmtheit ist es aber gerade, das Subjektbegriffe wie Metall *rc.* bezeichnen wollen. Jedenfalls ist eine zur Substanz fixirte Thätigkeit von einer nicht fixirten zu unterscheiden. Jene ist wenigstens relative Unthätigkeit, und wie sie gerade als solche doch zugleich thätig seyn soll, ist nicht wohl einzusehen. Es scheint wenigstens, als sey damit der Unterschied zwischen fixirter und nicht fixirter Thätigkeit aufgehoben.

(positiven) Thätigkeit auch zugleich eine abweisende, zurückstoßende (negative) Thätigkeit aufgefaßt werde: sonst müßten eben mit jedem Akte der Urtheilskraft zwei Urtheile, ein positives und ein negatives, oder vielmehr eine ganze Masse von negativen Urtheilen gesetzt werden. Außerdem bleibt immer noch die obige, logisch so wichtige Formfrage unerledigt: wie kann ein Urtheil, das keine Verbindung, kein Verhältniß, keine Subsumtion zweier Vorstellungen aussagt, dennoch ein Urtheil heißen? Der Satz: diese Rose ist nicht roth, ist, streng genommen, völlig nichtssagend. Denn nicht-Roth ist, wie gezeigt, rein als solches gefaßt, ganz dasselbe was nicht-etwas, Nichts: es ist damit der Rose kein Prädikat beigelegt, es ist nichts ausgesagt. Trendelenburg freilich behauptet, die Negation gehöre zur Copula. Allein abgesehen davon, ob dieß richtig ist, — in dem Satze: dieses Mineral ist kein Metall, ist die Negation sprachlich wenigstens mit dem Prädikat verknüpft, — so ist nichts damit gewonnen. Denn das Nichtseyn-von-Roth ist, rein für sich genommen, eben so offenbar eine bloße Negation, als nicht-Etwas, oder nicht-Roth. In Wahrheit gehört die Negation, wie Lotze richtig bemerkt, so wenig zur Copula als zum Prädikate, oder was dasselbe ist, eben so sehr zu jener als zu diesem. Denn sie will in Wahrheit nur sagen, daß Subjekt und Prädikat nicht verbunden noch zu verbinden seyen. Somit aber tritt die obige Formfrage mit verstärkter Dringlichkeit hervor.

Wir glauben, daß in der Erörterung des negativen Urtheils Herbart und Lotze, der ihm hier beistimmt, im Wesentlichen das Rechte getroffen haben. Nach ihnen kann kein negatives Urtheil „primitiv" seyn. Es entstehe vielmehr nicht eher, weil nicht eher ein Motiv zu seiner Abfassung vorliege, „als bis die Erwartung, eine gewohnte Verknüpfung wieder eintreten zu sehen, getäuscht worden sey, oder bis ich genöthigt werde, eine aufgestellte Verknüpfung, den Inhalt eines ausgesprochenen Urtheils aus Rücksicht entweder auf die eigne Natur des Inhalts oder auf seine Stellung zu andern Erkenntnissen, für falsch zu erkären." Dieß ist ohne Zweifel Eine Art der Entstehung des negativen Urtheils. Unter ihr sind auch diejenigen Fälle, in denen ich ein solches bloß aufstelle, um das positive Urtheil eines Andern zu bestreiten, mit befaßt. Wir glauben aber, daß dieß nicht die einzige Entstehungsart ist. Es verhält sich vielmehr

mit dem negativen Urtheile ganz ähnlich wie mit dem unvollständigen Unterschiede. Wie der unvollständige, bloß negative Unterschied beim Wahrnehmen überall gesetzt wird, wo ich zwar wohl erkenne, daß z. B. ein entfernter Gegenstand nicht roth oder gelb sey, nicht aber zu unterscheiden vermag, welche bestimmte andre Farbe er habe, so fälle ich ein bloß negatives Urtheil, wo die Betrachtung eines Gegenstandes zwar wohl ergiebt, daß er nicht unter diesen oder jenen concreten Gattungsbegriff zu subsumiren sey, nicht aber, unter welchen andern er gehöre. So sagt der Naturforscher: dieses Mineral ist kein Metall, kein Kies ꝛc., aber nur, wenn und so lange er ungewiß darüber ist, zu welcher Species es gehöre. In diesen Fällen kann das negative Urtheil ein primitives seyn. Aber es ist dann auch so gewiß nur ein unvollständiges Urtheil als der bloß negative Unterschied ein unvollständiger Unterschied. Denn es ist in der That nur ein Ansatz, ein Uebergang oder eine Vorbereitung zur Fällung eines positiven Urtheils; überall, wo Jemand ein negatives ausspricht, erwarten wir unwillkührlich, es werde ihm ein positives folgen. In Fällen, wo das Entweder — Oder des contradiktorischen Gegensatzes vorliegt oder wo die Zahl der concreten Gattungsbegriffe, unter die ein Ding seiner Natur nach gehören kann, eine festbeschränkte ist, können daher die negativen Urtheile unmittelbar ein positives involviren. Sofern z. B. A nur gesund oder krank seyn kann, so liegt in dem negativen Urtheil: A ist nicht krank, unmittelbar das positive: A ist gesund. Und sofern die Kegelschnitte nur Kreise oder Ellipsen oder Parabeln oder Hyperbeln seyn können, so folgt, daß wenn von einem Kegelschnitt feststeht, daß er weder Kreis noch Ellipse noch Parabel ist, er nothwendig eine Hyperbel seyn muß. In solchen Fällen wie überhaupt für die mittelbare Erkenntniß der Dinge durch Schlüsse können die negativen Urtheile von Nutzen seyn, und werden demgemäß in der Lehre von den Schlüssen mit in Betracht zu ziehen seyn. Aber logisch bleiben sie nichtsdestoweniger entweder bloß unvollständige Urtheile, oder sie gehören in jenen von Lotze angeführten Fällen versteckter Weise zu den positiven. Denn in jenen Fällen sagt das negative Urtheil nur: es ist falsch, das S ein P ist, d. h. es ist ein Urtheil über ein Urtheil, das den Inhalt des letzteren unter den Prädikatbegriff des Falschen, Irrigen subsumirt, also ein einfach positives Urtheil.

Was das s. g. „unendliche" oder „limitative" Urtheil betrifft, — das Kant unter den Titel der Qualität wohl nur mit aufgenommen hat, um die belobte Trichotomie zu retten, — so wird jetzt ziemlich allgemein anerkannt, daß es nur ein künstliches, im Grunde unhaltbares Machwerk der Logik ist. Ich begnüge mich daher auf das zu verweisen, was Trendelenburg (L. U. II, 184), Lotze (Log. S. 92) und Fr. Fischer (Log. S. 65) darüber sagen, und bemerke nur gegen Trendelenburg, daß durch die Verbindung der Negation mit dem Prädicate statt mit der Copula — wodurch das unendliche Urtheil vom negativen sich unterscheiden soll — in der That kein Artbildender Unterschied entsteht. Denn entweder erhält durch diese Verbindung das Prädicat implicite eine positive Bestimmung, wie z. B. nicht-sterblich (unsterblich) d. i. nach dem Tode fortdauernd, nicht-klug (unklug) = dumm, nicht-gesund = krank ꝛc., und dann fällt das unendliche Urtheil mit dem positiven in Eins zusammen. Oder das Prädicat bleibt ein bloß negatives, wie nicht-roth, nicht-Metall, und dann ist das Urtheil, wie gezeigt, in nichts vom negativen unterschieden. Wenn selbst Hegel das unendliche Urtheil beibehält, obwohl er ihm eine Bedeutung giebt, in der er es mit Recht das „widersinnige" nennt, so leuchtet ein, daß es sehr widersinnig ist, es dennoch für eine besondre logische Art von Urtheilen zu erklären. In der That benutzt es Hegel nur, um das „unmittelbare Urtheil des Daseyns" sich in seine „Negation" aufheben zu lassen und so den dialektischen Fortschritt zu gewinnen. Aber diese Negation ist nicht selbst wieder ein Urtheil, weil sie keineswegs das Urtheil des Daseyns „aufbewahrt," als „Moment" in sich behält, sondern im Widersinn zu Grunde gehen läßt.

Die Urtheile der „Relation" sollen nach Kant entweder „kategorische" oder „hypothetische" oder „disjunktive" seyn, entsprechend den Kategorieen der Inhärenz (Substanz und Accidens), der Causalität und der Wechselwirkung. Halten wir uns bloß an den Ausdruck, so sind allerdings alle Urtheile, sofern sie von einem Subjekt etwas prädiciren (*κατηγορεῖν*) kategorisch: kategorisch und positiv ist Dasselbe. Aber das kategorische Urtheil soll das Verhältniß der Inhärenz, der Substanz und des Accidens, ausdrücken. Wir haben dagegen schon bemerkt, daß nicht einzusehen ist, wie bei den Urtheilen des Umfangs, z. B. dieses

Mineral ist ein Metall, von der „Inhärenz" des Prädicats die Rede seyn könne. Oder soll etwa gemäß dem s. g. identischen Urtheile: die Dreiecke sind dreiseitige Figuren, das Kiesewetter als Beispiel eines kategorischen Urtheils mit aufführt, jedes Dreieck sich selber inhäriren? In Wahrheit „inhärirt" offenbar der Gattungsbegriff dem Exemplare nicht wie das Accidens der Substanz: das begriffliche Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern ist vielmehr entschieden ein andres als das Substanzialitätsverhältniß. Darum kann auch bei den Urtheilen des Inhalts, streng genommen, vom Inhäriren nicht die Rede seyn. Das Urtheil: diese Rose ist roth, behauptet keineswegs, daß das Prädicat, der Begriff der Röthe, dem Subjekte inhärire, sondern vielmehr, daß die dem Subjekte inhärirende einzelne Bestimmtheit, seine besondre bestimmte Farbe, unter den Begriff der Röthe zu subsumiren sey. So wichtig auch das Verhältniß von Substanz und Accidens für die Unterscheidung der Dinge nach den Kategorieen und resp. für die Begriffsbildung seyn mag; für die logische Funktion und den logischen Begriff des Urtheils hat es keine größere Bedeutung als jedes andre kategorische Verhältniß. Der ganze Gesichtspunkt der Eintheilung ist mithin schief.

Dasselbe gilt von den hypothetischen Urtheilen. Ihnen soll das kategorische Verhältniß von Ursache und Wirkung oder Grund und Folge zu Grunde liegen. Allein zunächst müssen wir bestreiten, daß Ursache und Bedingung, Wirkung und Bedingtes völlig identisch sind: sie sind vielmehr, wie gezeigt, wohl zu unterscheiden. Sodann aber giebt es unzählige Urtheile, die das Verhältniß von Ursache und Wirkung ausdrücken, ohne die hypothetische Form zu haben (z. B. der Wind treibt die Wolken, der Magnet zieht das Eisen an 2c.); und umgekehrt, hypothetische Urtheile, deren Inhalt mit dem Causalitätsverhältnisse nichts zu schaffen hat. Urtheile wie: wenn A eine Gasart ist, so ist es durchsichtig, oder: wenn A von Holz ist, so schwimmt es auf dem Wasser, wollen nicht sagen, daß die Gasartigkeit die Ursache der Durchsichtigkeit sey, sondern daß allen Gasarten das Prädicat der Durchsichtigkeit zukomme. Jedenfalls sind die hypothetischen Urtheile durch die angebliche Beziehung auf das Causalitätsverhältniß von den kategorischen und ihrer Beziehung

zur Inhärenz nicht scharf geschieden. Denn überall ist nicht bloß die Thätigkeit, sondern auch die substanzielle, ruhende Beschaffenheit der Dinge, der Grund der Prädicatbestimmungen, die ihnen inhäriren, d. h. gerade viele von denjenigen kategorischen Urtheilen, die eine Beziehung zum Substantialitätsverhältniß insofern wirklich enthalten, als das dem Subjekte beigelegte Prädicat der Gattungsbegriff einer ihm inhärirenden Bestimmtheit ist, werden sich in die hypothetische Form umsetzen lassen, und also auch umgekehrt viele hypothetische in kategorische. In den oben angeführten Beispielen, wenn man sie als Urtheile des Causalitätsverhältnisses ansehen will, ist die ruhende substanzielle Beschaffenheit des Gases und resp. Holzes der Grund der Prädicatbestimmung, und die Urtheile sind ganz gleichbedeutend mit den kategorischen: alle Gasarten sind durchsichtig, Holz schwimmt auf dem Wasser. Eben so kann ich umgekehrt den Pythagoräischen Lehrsatz unbeschadet seiner Bedeutung in ein hypothetisches Urtheil umgestalten: wenn ein Dreieck rechtwinklig ist, so u. s. w. Aber auch das Urtheil: wenn Bernstein gerieben wird, so entwickelt er Elektricität, ist ganz gleichbedeutend mit dem kategorischen Urtheile: der geriebene Bernstein entwickelt Elektricität. Die Hauptsache indeß ist, daß es logisch ganz gleichgültig ist, ob im Urtheile Subjekt und Prädicat im Verhältniß von Ursache und Wirkung, Grund und Folge, Bedingung und Bedingtem, oder im Verhältniß von Substanz und Accidens stehen. Es ändert im logischen Verhältniß von Subjekt und Prädicat gar nichts, ob ich das Subjekt unter den Gattungsbegriff einer adjektivischen Bestimmtheit, oder unter den Gattungsbegriff einer Thätigkeit subsumire. Urtheile wie: Gott ist allwissend, ist Regierer der Welt, und: Gott weiß Alles, regiert die Welt, sind logisch völlig gleichbedeutend. Es macht auch logisch keinen Unterschied, daß im s. g. Urtheile der Causalität zu der Thätigkeit, unter deren Begriff das Subjekt subsumirt wird, meist die Wirkung und resp. das Objekt derselben hinzugefügt wird, und somit ein Moment hinzutritt, das im Urtheile der Inhärenz fehlt. Durch diese Unterscheidung will Sigwart die in Rede stehende Eintheilung retten, indem er bemerkt: das Urtheil der Inhärenz: Gott ist vollkommen, gebe einen vollständigen Gedanken, nicht aber das Urtheil der Causalität: Gott regiert, wenn nicht das Objekt der Regierung hinzugefügt werde.

Allein so wichtig es auch für meine Erkenntniß ist, ob ich Das, was Gott regiert, und resp. was die Wirkung seines Regierens ist, kenne oder nicht, — logisch ist es ganz gleichgültig: logisch ist das Urtheil: Gott regiert, ein so gutes, richtig gebildetes, vollgültiges Urtheil als das andre: Gott regiert die Welt; logisch ändert dieser Zusatz gar nichts. Auch beim hypothetischen Urtheil ist mithin der Gesichtspunkt der ganzen Unterscheidung verfehlt.

Aber abgesehen davon, ob die Eintheilung auf einem haltbaren Principe beruhe, — wir müssen sie an und für sich verwerfen. Es giebt logisch überhaupt keine hypothetischen Urtheile. Der Unterschied derselben von den kategorischen ist entweder nur ein Unterschied des sprachlichen Ausdrucks, oder er beruht auf einer rein subjektiven Beziehung des Urtheilenden zu dem Objekte, über das er urtheilt. Daß die meisten hypothetischen Urtheile sich in kategorische umwandeln lassen, erkennt auch Trendelenburg an, und Herbart behauptet geradezu, daß alle nur sprachlich von den kategorischen unterschieden seyen. Derselben Meinung scheint Aristoteles gewesen zu seyn: wenigstens führt er das hypothetische Urtheil nirgend als eine besondre Art an. Indessen giebt es doch Fälle, die von den oben angeführten Beispielen einer unmittelbaren Umwandelung des Hypothetischen in's Kategorische unterschieden werden müssen. Sofern ich z. B. mit den Aussprüchen: wenn der Mensch unsterblich ist, so giebt es ein jenseitiges (vom irdischen verschiedenes) Daseyn, oder: wenn A ein ehrlicher Mann ist und die Mittel besitzt, so bezahlt er seine Schulden, nur sagen will, daß es noch nicht entschieden sey, ob der Mensch unsterblich ist, oder daß ich nicht wisse, ob A ein ehrlicher Mann sey, so kann ich an ihre Stelle nicht die kategorischen Urtheile setzen: die Unsterblichkeit des Menschen involvirt ein jenseitiges Daseyn, und: ein ehrlicher Mann, der die Mittel besitzt, bezahlt seine Schulden. Allein jene Aussprüche sind dann offenbar nicht hypothetische Urtheile im gewöhnlichen Sinne des Worts, sondern fallen in Eins zusammen mit solchen „problematischen" Urtheilen, die in Wahrheit gar keine Urtheile sind. Denn da ich nicht weiß, ob der Mensch unsterblich, ob A ehrlich sey, so findet auch in Wahrheit keine Subsumtion unter die betreffenden Prädicatbegriffe, also auch kein Urtheilen statt. Jede der beiden Behauptungen

ist nur eine sprachliche Abkürzung für die Sätze: ich weiß nicht oder es ist unentschieden, ob der Mensch unsterblich ist, aber mit der Voraussetzung seiner Unsterblichkeit ist ein jenseitiges Daseyn gesetzt; und ebenso: ich weiß nicht, ob A ehrlich ist, aber die Voraussetzung seiner Ehrlichkeit involvirt, daß er seine Schulden bezahlt. Oder was dasselbe ist, jede spricht nur ein allgemeines kategorisches Urtheil aus in Beziehung auf einen bestimmten Fall, von dem ich nicht weiß, ob er unter das allgemeine Urtheil gehört. Aber eben damit sind nur einfache kategorische, assertorische Urtheile gesetzt; das Hypothetische, Problematische ist verschwunden. In der That drücken alle s. g. problematischen Urtheile entweder nur die subjektive Ungewißheit des Urtheilenden, ob Subjekt und Prädikat zu verbinden seyen, aus, und diese geht offenbar den logischen Begriff des Urtheils gar nichts an, um so weniger, als sie bewirkt, daß im Grunde kein Urtheil gefällt wird. Oder sie lösen sich in das einfache assertorische (kategorische) Urtheil auf: es ist ungewiß, ob dieß und dieß wirklich, richtig, wahr sey. Oder endlich sie sind nur sprachlich verschiedene Formen für andre assertorische Urtheile. Z. B.: Es kann nächstens Krieg geben, d. h. es sind einige der Bedingungen vorhanden, die zur Entstehung eines Kriegs erforderlich sind; oder: ein Dreieck kann rechtwinklig seyn, d. h. einige Dreiecke (eine Art von Dreiecken) sind rechtwinklig.

Aehnlich verhält es sich mit den disjunktiven Urtheilen. Trendelenburg zwar legt auf sie den größten Werth: ihm sind sie die alleinigen „Urtheile des Umfangs", indem er meint, daß in ihnen das Prädicat — der concrete Gattungsbegriff, unter den das Subjekt subsumirt wird — seinen ganzen Umfang insofern auslege, als alle unter demselben befaßten Arten in ihnen angegeben und zu „einem geschlossenen Ganzen" zusammengefaßt würden. In Urtheilen wie: die Kegelschnitte sind entweder Kreise oder Ellipsen oder Parabeln oder Hyperbeln," und: „Die Menschen sind entweder weiß oder schwarz oder olivenfarbig oder kupferfarbig," ist dieß allerdings der Fall. Aber wie steht es mit Urtheilen wie: A ist entweder gesund oder krank, einheimisch oder auswärtig, das Papier ist entweder rein oder schmutzig? welcher Begriff ist es, dessen Arten hier „mit Nothwendigkeit und zu einem geschlossenen Ganzen entworfen" würden? — Doch abgesehen davon, daß es oft sehr schwierig seyn

dürfte, einen solchen Begriff anzugeben, so fragt es sich vor allen Dingen, worin liegt das logisch-Eigenthümliche der disjunktiven Urtheile, das Recht, sie logisch als eine besondre Art von Urtheilen zu betrachten? Trendelenburg giebt selbst zu, daß grammatisch auch „andre Formen zur Bestimmung des Umfangs dienen können, theils die conjunktive (Kreise, Ellipsen, Parabeln, Hyperbeln sind Kegelschnitte), theils die partitive (die Kegelschnitte sind theils Kreise, theils Ellipsen u. s. w.)." Das Eigenthümliche des disjunktiven Urtheils würde also nur darin bestehen, daß in ihm zugleich „die Nothwendigkeit," es könne nur diese, nicht mehr und nicht weniger Arten des in Rede stehenden Gattungsbegriffs geben, ausgedrückt sey, daß es also immer zugleich ein s. g. apodiktisches Urtheil wäre. Allein einerseits sind nicht alle disjunktiven Urtheile zugleich apodiktische: das Urtheil: die Menschen sind entweder schwarz oder weiß 2c., ist vielmehr, wie Trendelenburg selbst anerkennt, ein bloßes Urtheil der Erfahrung, deren Nothwendigkeit nicht dargethan ist. Andrerseits — so wichtig es auch für meine Erkenntniß der Dinge ist, wenn mir jene „Nothwendigkeit" zur Einsicht gekommen ist, — logisch ist es wiederum völlig gleichgültig, ob in einem Urtheile durch die grammatische Form desselben implicite eine solche Nothwendigkeit ausgedrückt ist oder nicht. Die Sprache, die überall nach Kürze des Ausdrucks strebt, hat eben nur eine Form erfunden, die im vorliegenden Falle diesem Streben Genüge thut; und statt zu sagen: die Gattung der Kegelschnitte befaßt nothwendig nur vier Arten, nämlich kreisförmige, elliptische 2c. unter sich, oder: es ist unmöglich, daß es andre und mehrere Arten von Kegelschnitten als Kreise, Ellipsen 2c. geben könne, kann ich auch sagen: die Kegelschnitte sind entweder Kreise oder Ellipsen 2c. Hieraus ergiebt sich zugleich, daß alle disjunktiven Urtheile, mag man sie zu den apodiktischen zählen oder nicht, sich unbeschadet ihres Sinnes und ihres logischen Werthes in einfach kategorische umwandeln lassen, d. h. daß Herbart Recht hat, wenn er die ganze Art nur auf einer sprachlichen Verschiedenheit des Ausdrucks beruhen läßt. Auch Aristoteles erwähnt ihrer nirgend, scheint also derselben Meinung gewesen zu seyn. Nur für die mittelbare Erweiterung unserer Erkenntniß durch Schlüsse kann das disjunktiv apodiktische Urtheil von Wichtigkeit seyn, wie sich bei der Lehre vom Schlusse des Näheren zeigen wird.

Aber auch dadurch erhält es offenbar keine eigenthümliche logische Bedeutung. *)

Was endlich die s. g. „Urtheile der Modalität," das assertorische, problematische und apodiktische Urtheil betrifft, so ergiebt die einfachste Reflexion, daß nicht nur der Gesichtspunkt der Eintheilung, sondern auch die gesetzten Unterschiede selbst ganz außerhalb des logischen Begriffs des Urtheils liegen. Abgesehen davon, daß, wie gezeigt, die Begriffe der realen Möglichkeit und Nothwendigkeit nicht einmal logische Kategorieen sind, so ist es für die logische Funktion des Urtheilens und das logische Verhältniß von Subjekt und Prädikat offenbar ganz gleichgültig, ob das Verhältniß ein wirkliches, oder bloß mögliches, oder nothwendiges ist. In den Urtheilen: a) die Kirschen sind reif, b) die Kirschen sind möglicher Weise reif,

---

*) Daß der Kantische Gesichtspunkt der Eintheilung, wonach den disjunktiven Urtheilen das kategorische Verhältniß der Wechselwirkung, aber nur als Wechselwirkung des Ganzen und seiner Theile, zu Grunde liegen soll, verfehlt sey, leuchtet von selbst ein. Denn zunächst können sie dadurch von den hypothetischen Urtheilen nicht unterschieden werden, da die Wechselwirkung zwar eine besondre Kategorie ist, aber doch unter den allgemeinen Begriff der Causalität fällt. Sodann steht das Ganze mit seinen Theilen nicht nothwendig in Wechselwirkung; nur bei dem organischen Ganzen findet sie statt, bei dem mechanischen, chemischen Ganzen nicht. Was aber kümmert dieser Unterschied die logische Funktion des Urtheilens, die nur eine logische ist, sofern sie allgemein, stets und überall in derselben Form zur Anwendung kommt? Und endlich — in welchem Sinne läßt sich behaupten, daß die Arten der Kegelschnitte, oder die Racen der Menschen, mit ihrem Gattungsbegriffe in „Wechselwirkung" stünden? Es giebt, denke ich, kein einziges Beispiel, in welchem die Disjunktion der Glieder sich auf die Wechselwirkung zurückführen ließe. Der ganzen Ansicht liegt vielmehr nur eine Verwechselung der Begriffe, nämlich der Verhältnißkategorie des Ganzen und resp. der Wechselwirkung mit der Ordnungskategorie des Begriffs zu Grunde. Auch der Begriff ist zwar eine Total-Einheit, befaßt aber, wie gezeigt, seine Glieder, die Arten und Exemplare, nicht in sich, sondern nur unter sich. Und die Arten und Exemplare sind zwar von ihrem Begriffe bedingt und bestimmt, und — sofern in ihnen der Begriff sich ausgedrückt, objektivirt und realisirt, — bedingen ihn ihrerseits nach Inhalt und Umfang; aber sie stehen keineswegs in Wechselwirkung mit ihm wie das organische Ganze mit seinen Gliedern. Jedenfalls kann es im logischen Werthe des Urtheils nichts ändern, ob dem Subjekte eine einfach causale oder eine wechselwirkende Thätigkeit beigelegt wird.

c) die Kirschen sind nothwendig reif, ist es überall dasselbe Subjekt, das unter denselben Prädicatbegriff subsumirt wird. Diese Subsumtion ist der Akt des Denkens, auf den es logisch allein ankommt. Was geht es diesen Denkakt an, daß ich im ersten Falle zugleich behaupte, die Wirklichkeit entspreche ihm, im zweiten dagegen dieß unbestimmt lasse, und im Dritten es für eine Nothwendigkeit erkläre? Darin liegt wohl ein Unterschied hinsichtlich des Inhalts und resp. Gegenstands meiner Erkenntniß, nicht aber hinsichtlich der logischen Funktion des Urtheilens. Ich kann diesen Unterschied auch in der Form eines Urtheils aussprechen, ich kann sagen: es ist möglich, — und: es ist nothwendig, daß die Kirschen reif sind. Aber diese Sätze sind einfache kategorische (assertorische) Urtheile, die sich in nichts von andern kategorischen unterscheiden. Trendelenburg bemerkt daher ganz richtig, daß die ganze Eintheilung „nur verschiedene Stufen der Erkenntniß" bezeichne, und erläutert dieß vortrefflich an einem grammatischen Beispiele: diese Conjunktion ἵνα, sagt man zu Anfang, regiert an dieser Stelle den Conjunktiv, — ein Urtheil der Wirklichkeit, das an die Wahrnehmung des Einzelnen gebunden ist; weiter sagt man, nachdem man verschiedene Stellen verglichen hat: ἵνα kann sowohl den Conjunktiv als auch den Optativ regieren, d. h. die Reflexion ist zwar über die gebundene Wahrnehmung des Einzelnen hinaus, aber sie endet nur in ein unbestimmtes Urtheil der Möglichkeit; endlich durchforscht man die Natur des Optativs und Conjunktivs und stellt damit den Gebrauch von ἵνα zusammen, und setzt nun die Regel fest: ἵνα muß nach historischen Temporibus den Optativ, nach absoluten den Conjunktiv nach sich haben." Aber um so mehr ist es zu verwundern, daß er dennoch diese verschiedenen Erkenntnißstufen, also das verschiedene rein subjektive Verhältniß des urtheilenden Individuums zu den gegebenen Objekten der Erkenntniß, für logisch verschiedene „Formen" des Urtheils erklärt. Mag man dagegen mit Hegel noch so entschieden (und einseitig) die Möglichkeit und resp. Nothwendigkeit für rein reale Potenzen erklären, — um die problematischen und apodiktischen Urtheile aus jenem subjektiven Gebiete der bloßen Erkenntnißstufen herauszurücken, — es ändert in der Sache nichts, sondern bewirkt höchstens, daß die problematischen und apodiktischen Urtheile mit den einzelnen und allgemeinen in Eins zusammenfal-

len. So sehr ich z. B. in dem Urtheile: es kann nächstens Krieg geben, die Realität dieser Möglichkeit urgire, es sagt doch nur aus: es sind einige von den Bedingungen, die zur Entstehung eines Kriegs erforderlich sind, realiter vorhanden. Und so sehr ich in dem andern Urtheile: es muß Krieg geben, die Realität dieser Nothwendigkeit hervorgehoben haben will, es sagt doch nur aus: alle zu einem Kriege erforderlichen Bedingungen sind realiter vorhanden. Das erste Urtheil ist ein einzelnes (besondres): denn es subsumirt nur einige einzelne Bedingungen des Kriegs unter den Prädicatbegriff des reellen Seyns. Das zweite dagegen ist ein allgemeines: denn es subsumirt alle zur Entstehung eines Kriegs begrifflich erforderlichen Bedingungen unter denselben Prädicatbegriff und faßt sie damit als eine besondre Art von Bedingungen begrifflich zusammen. Daß im letzteren Falle der Krieg zugleich nothwendig im Ausbrechen begriffen oder bereits ausgebrochen ist, — was aus dem Begriffe des Vermögens und der Energie folgt, — ist dem Urtheile als solchem gleichgültig: es ist und bleibt immer nur ein allgemeines Urtheil. Eben so ist das problematische Urtheil: ein Dreieck kann rechtwinklig seyn, identisch mit dem kategorisch einzelnen: einige Dreiecke sind rechtwinklig; und das apodiktische: die Summe der Winkel eines Dreiecks muß = 2 R seyn, mit dem kategorisch allgemeinen: in allen Dreiecken sind die drei Winkel = 2 R. Allerdings bin ich erst durch die erkannte Nothwendigkeit, daß es nicht anders seyn könne, dazu berechtigt, ein solches schlechthin allgemeines Urtheil zu fällen, d. h. auf ihr beruht die volle Gewißheit, daß ein solches Urtheil auch wahr sey. Und dieser Gesichtspunkt vornehmlich ist es, der den apodiktischen und damit implicite den problematischen und assertorischen Urtheilen ihre Würde als besondrer logischer Arten bisher meist noch bewahrt hat. Allein wir haben bereits gezeigt, daß es logisch keinen Unterschied machen kann, ob das Urtheil wahr oder falsch ist: logisch kann es Niemand dem allgemeinen Urtheil: alle Kegelschnitte sind entweder Kreise oder Ellipsen oder Parabeln, ansehen, daß es falsch ist, eben so wenig als dem andern: sie sind entweder Kreise oder Ellipsen oder Parabeln oder Hyperbeln, daß es wahr ist. Ich muß die nöthige mathematische Erkenntniß besitzen, um über die beiden Urtheile das Urtheil fällen zu können: jenes ist falsch, dieses wahr.

Mit der Kritik der Kantischen Eintheilung ist zugleich die Ansicht Sigwarts widerlegt, der nur darin von Kant abweicht, daß er statt der 12 Kantischen Kategorieen (unter ihren 4 Titeln) nur die vier Kategorieen des Seyns, der Substanz und des Accidens, der Ursache und Wirkung, der Bedingung und des Bedingten, den Urtheilen „zu Grunde legen" will.

Hinsichtlich der Theorie Hegels, der zwar wie bemerkt, die 12 Kantischen Urtheilsformen — nur unter 4 anderslautenden Titeln — dem Namen nach beibehält, aber ihnen ganz andre Gesichtspunkte und eine andre Bedeutung unterschiebt, verweisen wir auf die vortreffliche Kritik Trendelenburg's (Log. Unters. II, 190 ff.). Wir bemerken nur, daß es für die logische Funktion des Urtheilens und das logische Verhältniß von Subjekt und Prädicat wiederum ganz gleichgültig ist, ob in den „Urtheilen des Daseyns" (den positiven, negativen, unendlichen) das Prädicat „eine unmittelbare, somit sinnliche Qualität" ist, oder ob es in den „Urtheilen der Reflexion" (den einzelnen, partikulären, allgemeinen) nicht mehr eine unmittelbare Qualität, sondern als „Allgemeines, das sich durch die Beziehung Unterschiedener als in Eins zusammen gefaßt hat," gesetzt ist, oder „nach dem Inhalt verschiedener Bestimmungen überhaupt betrachtet, das sich Zusammennehmen mannichfaltiger Eigenschaften und Existenzen" ist. Eben so wenig trifft es den logischen Begriff des Urtheils, wenn Hegel die „Urtheile der Nothwendigkeit" (die kategorischen, hypothetischen, disjunktiven) von den übrigen dadurch unterscheidet, daß in ihnen ein „an und für sich seyender Zusammenhang" zwischen Subjekt und Prädicat gesetzt sey, indem „was allen Einzelnen einer Gattung zukomme, der Gattung selbst durch ihre Natur zukomme." Denn es ist logisch völlig indifferent, ob den Einzelnen und resp. der Gattung ein Prädicat „durch ihre Natur" oder aus irgend einem andern Grunde zukommt. Dasselbe endlich gilt von den s. g. „Urtheilen des Begriffs" (den assertorischen, problematischen, apodiktischen). Es ist logisch wiederum ohne alle Bedeutung, ob der Begriff, der ihnen „zu Grunde gelegt" wird und „in Beziehung auf den Gegenstand" steht, ein „Sollen" involvirt, „dem die Realität angemessen seyn könne oder auch nicht," wie z. B. die Prädicatbegriffe „gut, schlecht, wahr, schön, richtig," oder ob ihm dieses Moment des Sollens fehlt.

In solchen Urtheilen (z. B. diese Natur ist schön) wird der Gegenstand allerdings zugleich „beurtheilt," kritisirt; aber logisch ist es offenbar vollkommen gleichgültig, 'ob das Urtheil zugleich eine Kritik enthält oder nicht. — Wie willkührlich, unhaltbar und sogar der gerühmten „Methode" selbst widersprechend die dialektische Deduction dieser verschiedenen Arten oder Entwickelungsstufen des Urtheils ist, hat Trendelenburg zur Evidenz dargethan.

### 3) Der Schluß als logische Funktion.

§. 51. In dem oben dargelegten Verhältnisse des Allgemeinen zum Besondern, der Gattung zur Art und resp. der Art zum Exemplare, oder des s. g. höheren Begriffs zum niederen und zu dem unter diesem befaßten Einzelnen, liegt unmittelbar, daß, was vom Allgemeinen gilt, auch von dem unter ihm befaßten Besondern gelten muß, also auch was von der Gattung gilt, nicht nur von ihren Arten, sondern auch von den unter letzteren befaßten Unterarten und Exemplaren gelten muß. Sind z. B. alle Blumen Pflanzen, alle Metalle schmelzbar, so muß dasselbe auch von den unter der Gattung (Art) der Blumen und Metalle befaßten Unterarten und Exemplaren, von den Rosen, Lilien 2c., vom Gold, Silber 2c. gelten. Diese Nothwendigkeit beruht einfach auf dem Satze der Identität und des Widerspruchs, oder was dasselbe ist, auf dem Satze: von Gleichem gilt Gleiches (der wie gezeigt, nur eine Specification, eine unmittelbare Folge von jenem ist). Denn das Allgemeine ist ja das allem unter ihm befaßten Besondern Gemeinsame, Eine und Identische; der Gattungsbegriff faßt nur die Mannichfaltigkeit dieses allen Exemplaren Gemeinsamen zur Einheit zusammen. Was also von diesem Allgemeinen, Identischen, in einem Urtheile ausgesagt wird, muß nothwendig auch von allen unter ihm befaßten Exemplaren gelten: denn es muß nothwendig ebenfalls ein ihnen allen Gemeinsames, Identisches seyn, sonst könnte es von dem ihnen Gemeinsamen nicht ausgesagt werden. Die Bestimmtheit Desjenigen, worin alle gleich, identisch sind, muß mithin zugleich eine Bestimmtheit aller Gleichen seyn, d. h. von Gleichem gilt Gleiches.

Daraus folgt: unter den allgemeinen Prädikatbegriff, un-

ter welchen in einem Urtheile die Gattung subsumirt wird, sind nothwendig auch alle unter der Gattung befaßten Arten so wie alle unter den Arten befaßten Exemplare zu subsumiren. Und unter den allgemeinen (höheren) Subjektbegriff, unter welchen in einem Urtheile die Art subsumirt wird: sind auch alle unter der Art befaßten Exemplare und resp. Unterarten zu subsumiren. (Ist das ganze Thiergeschlecht unter den Prädikatbegriff der Lebendigkeit oder unter den allgemeineren Subjektbegriff der organischen Wesen zu subsumiren, so sind auch alle Arten und alle einzelnen Exemplare unter dieselben Begriffe zu subsumiren.) Das allgemeine Urtheil steht mithin ganz in demselben Verhältnisse zum einzelnen (besondern) Urtheile wie das Allgemeine zu seinem Besondern, die Gattung zu ihren Arten und resp. Exemplaren: ist das Subjekt des einzelnen Urtheils ein Exemplar der Gattung oder Art, welche das Subjekt des allgemeinen Urtheils bildet, so ist auch das Subjekt des einzelnen unter das Prädikat des allgemeinen Urtheils zu subsumiren, d. h. wie das Einzelne durch sein Allgemeines, das Exemplar durch seine Gattung und deren Begriff, so ist das einzelne Urtheil durch das allgemeine bedingt und bestimmt. Sonach aber ergiebt sich: es liegt im Begriffe des allgemeinen Urtheils, daß was von dem Subjekte desselben, der Gattung oder Art, ausgesagt wird, auch von dem unter dieser Gattung befaßten Subjekte des einzelnen Urtheils gelten muß; — oder was dasselbe ist, es folgt aus dem Verhältnisse des allgemeinen und einzelnen Urtheils, daß mit jedem allgemeinen Urtheile implicite zugleich so viel einzelne Urtheile gesetzt sind, als es Exemplare (und resp. Arten) giebt, welche unter dem Subjektbegriffe des allgemeinen Urtheils befaßt sind, — daß also aus jedem allgemeinen Urtheil ein oder mehrere einzelne Urtheile abgeleitet werden können. Weil z. B. in dem allgemeinen Urtheil: alle Menschen sind sterblich, zugleich ausgesprochen ist, daß auch jedem einzelnen Menschen das Prädicat der Sterblichkeit zukommt, so sind mit diesem allgemeinen Urtheil implicite so viele einzelne gesetzt, als es einzelne Menschen giebt; das einzelne Urtheil: Cajus ist sterblich, folgt mithin nothwendig aus dem allgemeinen, weil und sofern Cajus ein einzelner Mensch, also unter dem Gattungsbegriffe, der das Subjekt des allgemeinen Urtheils bildet, mit begriffen ist. Ich kann also auch dieß einzelne Urtheil aus dem allgemeinen ab-

leiten, indem ich diese Folge und ihre Nothwendigkeit ausdrücklich als solche bezeichne, darlege, d. h. zum Bewußtseyn zu bringen suche. Nun liegt aber die Nothwendigkeit derselben unmittelbar darin, daß Cajus ebenfalls ein Mensch ist, also in dem Urtheile: Cajus ist ein Mensch. Ich brauche mithin nur dieses Urtheil zwischen das allgemeine und das aus ihm folgende einzelne einzuschieben, und die Nothwendigkeit der Folge wird unmittelbar in die Augen springen. Damit aber setze ich den Schluß: Alle Menschen sind sterblich; Cajus ist ein Mensch; also ist Cajus sterblich.

In der That ist der logische Schluß, der Syllogismus, gar nichts andres, als der Ausdruck der logischen Nothwendigkeit, daß was vom Allgemeinen gilt, auch von dem unter ihm befaßten Besondern (Einzelnen) gelten muß, daß also mit jedem allgemeinen Urtheile implicite eine Anzahl einzelner Urtheile gesetzt sind und somit auch aus ihm sich ableiten lassen müssen, — folglich nur eine Anwendung des Satzes der Identität und des Widerspruchs auf das Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen. Wie aus diesem Satze in seiner positiven Form: A = A, unmittelbar folgt, daß von Gleichem Gleiches gilt, womit der Grundsatz des positiven Schlusses, daß, was von der Gattung gilt auch von ihren Arten und deren Exemplaren gelten muß, gegeben ist, so folgt aus der negativen Form des Satzes: A nicht = non A, in gleicher Weise der Grundsatz des negativen Schlusses, daß was von der Gattung nicht gilt, auch von ihren Arten und deren Exemplaren nicht gelten kann. Der Grundsatz des positiven Schlusses, auf die Urtheilsform bezogen, ergiebt als Regel: wenn das Subjekt eines Urtheils unter einen Artbegriff subsumirt wird, so ist es eben damit auch unter den die Art befassenden Gattungsbegriff zu subsumiren; und der Grundsatz des negativen Schlusses umgekehrt: wenn die Art nicht unter den höheren Gattungsbegriff subsumirt werden kann, so ist auch das unter der Art befaßte einzelne Subjekt nicht unter denselben zu subsumiren. So sagt der obige positive Schluß: alle Menschen sind sterblich u. s. w., in Beziehung auf seinen begrifflichen Inhalt einfach aus, daß das Prädicat der Sterblichkeit, das von der Gattung der Menschen gilt, auch dem unter ihr befaßten Exemplare (Cajus) zukommen muß; in Beziehung auf die logische Form des Urtheils dagegen, daß wenn das Subjekt Cajus unter den (niedrigeren) Artbegriff der

Menschheit subsumirt wird, es damit auch unter den die Art befassenden (höheren) Gattungsbegriff der sterblichen Wesen zu subsumiren ist. Der negative Schluß: alle endliche Wesen sind nicht frei von Irrthum (oder: kein endliches Wesen ist frei von Irrthum); die Menschen sind endliche Wesen, also kein Mensch ist frei von Irrthum, behauptet dagegen in Beziehung auf seinen begrifflichen Inhalt, daß was von der Gattung (der endlichen Wesen) nicht gilt, auch von ihrer Art (der Menschheit) und deren Exemplaren (den einzelnen Menschen) nicht gelten kann; in Beziehung auf die Urtheilsform, daß, wenn die Gattung (der endlichen Wesen) nicht unter den Prädicatbegriff (der Freiheit von Irrthum) subsumirt werden kann, auch weder ihre Art noch Eines von deren Exemplaren unter denselben zu subsumiren ist. —

Aber aus dem Grundsatze des negativen Schlusses folgt zugleich weiter, daß, wenn das Subjekt eines Urtheils (sey es ein Artbegriff oder ein einzelnes Exemplar) nicht unter einen höheren Gattungsbegriff subsumirt werden kann, es damit auch unter keinen der von letzterem befaßten Artbegriffe zu subsumiren ist. Denn der Begriff der Gattung faßt nur das allen Arten Gemeinsame, Eine und Identische, zur Einheit zusammen; kommt dieses also dem Subjekte nicht zu, d. h. ist letzteres nicht unter dem Gattungsbegriffe befaßt, so kann es auch unter keiner der Arten befaßt seyn. Hierauf beruht die Richtigkeit von Schlüssen wie: alle Farben sind sichtbar, kein Ton ist sichtbar, also kein Ton ist eine Farbe, oder: kein Holz ist schmelzbar, alle Metalle sind schmelzbar (oder: dieses Ding ist schmelzbar), also kein Metall ist Holz (oder: dieses Ding ist kein Holz). Denn damit ist nur gesagt, daß wenn kein Ton unter den allgemeineren höheren Gattungsbegriff der sichtbaren Dinge zu subsumiren ist, auch kein Ton unter den von diesem Gattungsbegriff befaßten Artbegriff der Farben subsumirt werden, also kein Ton eine Farbe seyn kann; und daß, wenn umgekehrt der Artbegriff des Holzes nicht unter den höheren Gattungsbegriff der schmelzbaren Dinge subsumirt werden kann, auch die Arten und resp. Exemplare, welche von diesem Gattungsbegriffe befaßt sind, also die Metalle oder dieses Stück Erz, nicht unter jenen Artbegriff (des Holzes) zu subsumiren sind, also kein Metall (kein schmelzbares Ding) Holz seyn kann. — Diese Folge aus dem Grund-

satze des negativen Schlusses gilt auch — nur in umgekehrter Form — für den positiven Schluß, d. h. wie aus jenem Grundsatze folgt, daß ein Subjekt, welches unter den höheren Gattungsbegriff (des allgemeinen Urtheils) nicht subsumirt werden kann, auch unter keinen der von letzterem befaßten Artbegriffe zu subsumiren ist, so folgt aus dem Grundsatze des positiven Schlusses umgekehrt, daß ein Subjekt, das unter den höheren Gattungsbegriff zu subsumiren ist, nothwendig auch unter irgend einen der von letzterem befaßten Artbegriffe zu subsumiren seyn muß. Nur findet der Schluß, der diese Nothwendigkeit ausdrückt, wenig oder gar keine unmittelbare Anwendung, weil bei ihm der Artbegriff, unter welchen das Subjekt zu subsumiren ist, völlig unbestimmt bleibt. Wenn ich daher z. B. schließe: diese Figur ist ein Kegelschnitt; alle Kegelschnitte sind entweder Kreise oder Ellipsen oder Parabeln oder Hyperbeln; folglich ist diese Figur entweder ein Kreis oder eine Ellipse 2c., so ist dieß zwar ein vollkommen richtiger Schluß; aber er giebt nicht an, zu welcher von den vier Arten der Kegelschnitte die Figur gehöre, er liefert also kein bestimmtes Resultat. Soll ein solches gewonnen werden, so müßte zwischen dem Mittel- und Untersatze noch der Zwischensatz: nun ist diese Figur weder ein Kreis noch eine Ellipse noch eine Parabel, eingeschoben werden; nur dann würde der bestimmte Schlußsatz folgen: also ist sie eine Hyperbel. Damit aber wäre der Schluß zu einem s. g. Kettenschlusse, d. h. zu einer Verknüpfung zweier (oder mehrerer) Schlüsse erweitert. Denn das bestimmte Resultat setzt den implicite vollzogenen zweiten Schluß voraus: alle Kegelschnitte sind entweder Kreise oder 2c.; nun ist dieser Kegelschnitt weder ein Kreis noch eine Ellipse noch eine Parabel; also 2c. Selbst aber in dieser Form wird jener Schluß nur wenig Anwendung finden können, weil wir unsere meisten Gattungsbegriffe nur auf empirischem Wege gewinnen und daher nur von sehr wenigen die bestimmte Zahl der Artbegriffe kennen, welche nothwendig unter ihnen befaßt sind, so daß es ihrer nicht mehr und nicht weniger geben kann. Daraus erklärt es sich, warum er bisher von den Logikern unter den verschiedenen s. g. Figuren der Schlüsse nicht mit aufgeführt worden ist, während sie doch aus dem ihm entsprechenden negativen Schlusse nicht bloß eine, sondern sogar mehrere Arten gemacht haben.

Es folgt ferner aus dem Grundsatze des positiven Schlusses, daß, wenn ein Artbegriff als Subjekt unter zwei verschiedene höhere Gattungsbegriffe subsumirt werden kann, auch jeder der letzteren zum Theil unter den andern zu subsumiren seyn muß. Denn wenn dieselbe Art unter zwei verschiedene Gattungsbegriffe gehört, so muß jede der beiden Gattungen nothwendig einige Exemplare unter sich befassen, die zugleich unter der andern Gattung befaßt sind, von denen also auch dasselbe gelten muß, was von der ebenfalls unter dieser Gattung befaßten Art gilt. Hierauf beruht die Richtigkeit von Schlüssen wie: Alles Goldene ist Metallisch; Alles Goldene glänzt; also Einiges Glänzende ist Metallisch; oder: Alle Ellipsen sind in sich zurückkehrende Linien; Alle Ellipsen sind Kegelschnitte; also Einige Kegelschnitte sind in sich zurückkehrende Linien. Ich kann aber auch umgekehrt schließen: Alles Goldene glänzt; Alles Goldene ist Metallisch; also Einiges Metallische glänzt; und bei dem zweiten Beispiele: — also Einige in sich zurückkehrende Linien sind Kegelschnitte. Auch kann es hier keinen Unterschied machen, ob das Prädikat des Mittelsatzes (der zweite Gattungsbegriff) von der ganzen Art (dem ganzen Subjektbegriffe des Obersatzes), oder nur von einer Unterart ausgesagt werden kann: die Consequenz bleibt nothwendig dieselbe. Daher kann ich auch folgendermaßen schließen: Alle Schmetterlinge sind geflügelte Insekten; Einige Schmetterlinge (eine Unterart) sind prachtvoll gefärbt; also Einiges prachtvoll Gefärbte sind geflügelte Insekten; oder umgekehrt: Einige Schmetterlinge sind prachtvoll gefärbt. Alle Schmetterlinge sind geflügelte Insekten; also Einige geflügelte Insekten sind prachtvoll gefärbt. — Dieselbe Consequenz liegt nothwendig auch im Grundsatze des negativen Schlusses; und ich kann daher negativ schließen: Alles Materielle ist des Bewußtseyns nicht fähig; Alles Materielle ist ausgedehnt; also Einiges Ausgedehnte ist des Bewußtseyns nicht fähig, und umgekehrt: Einiges des Bewußtseyns nicht Fähige ist ausgedehnt. Auch kann ich hier ebenfalls in dem einen Urtheile die Unterart statt der ganzen Art setzen, d. h. ich kann schließen: Einige Krankheiten sind nicht tödtlich, Alle Krankheiten sind Leiden, also Einige Leiden sind nicht tödtlich, und umgekehrt: Einiges nicht Tödtliche sind Leiden (Einiges, obwohl nicht tödtlich, ist doch ein Leiden). Oder: Alle edle Thaten bleiben nicht ohne Erfolg; Einige derselben werden verkannt;

also Einiges, obwohl verkannt, bleibt doch nicht ohne Erfolg, und umgekehrt: Einiges, das nicht ohne Erfolg bleibt, wird verkannt.

Eben so endlich folgt aus dem Grundsatze des positiven Schlusses, daß, wenn ein Artbegriff (als Subjekt des Obersatzes) unter einen Gattungsbegriff, und dieser (im Mittelsatze) unter einen höheren, allgemeineren Gattungsbegriff zu subsumiren ist, ein Theil (Einiges) des Letzteren umgekehrt unter den Artbegriff zu subsumiren seyn muß. Denn die Art, die unter den niedrigeren Gattungsbegriff gehört, ist nothwendig eine Unterart des höheren Gattungsbegriffs, unter welchem der niedrigere als Artbegriff befaßt ist; folglich müssen einige Exemplare dieses höheren Gattungsbegriffs (ein Theil desselben) zugleich Exemplare der Art seyn. Damit ist nur gesagt, daß, wenn eine Gattung in Arten und Unterarten zerfällt, nicht bloß unter jede Art, sondern auch unter jede Unterart einige Exemplare der Gattung befaßt seyn müssen, oder was dasselbe ist, daß, was von den Arten und Unterarten einer Gattung gilt, nothwendig auch von einigen Exemplaren der letzteren gelten muß. Auf diese Nothwendigkeit gründet sich die logische Gültigkeit von Schlüssen wie: Alle Eisenarten sind Metalle; Alle Metalle sind Mineralien; also Einige Mineralien sind Eisenarten; oder: alle Rosen sind Blumen, alle Blumen sind Pflanzen, also 2c. Nur kann hier, wie sich von selbst ergiebt, die Umkehrung des Schlußsatzes, die bei der vorhergehenden Art der Schlüsse überall möglich war, nicht stattfinden. Ich kann den Schlußsatz: also sind einige Mineralien Eisenarten, nicht umkehren und sagen: also sind einige Eisenarten Mineralien; sie sind vielmehr nothwendig sämmtlich Mineralien, weil sie als eine Art der Metalle nothwendig eine Unterart der Mineralien bilden, d. h. sämmtlich unter der Gattung der Mineralien befaßt sind. Dagegen macht es auch hier keinen Unterschied, ob der Obersatz ein allgemeines oder ein s. g. besondres Urtheil ist, d. h. ob im Obersatze eine ganze Art von Dingen oder nur eine Anzahl von Exemplaren unter den niedrigeren Gattungsbegriff befaßt ist, sobald die Anzahl der Exemplare, die „Einigen," nur wiederum zusammen eine Unterart bilden: auch in diesem Falle müssen einige Exemplare des höheren Gattungsbegriffs, unter welchen (im Mittelsatze) der niedrigere als Artbegriff subsumirt wird, zugleich Exemplare der Unterart seyn. Demgemäß kann ich auch schließen: Einige Dreiecke sind gleich-

seitig; Alle gleichseitige Dreiecke sind regelmäßige Figuren; also Einige regelmäßige Figuren sind Dreiecke. Ja der Obersatz kann sogar ein einzelnes Urtheil seyn, und doch bleibt die Consequenz im Allgemeinen dieselbe. Ich kann schließen: dieses Stück Eisen ist ein Metall; Alle Metalle sind Mineralien; also ist (wenigstens) Ein Mineral Eisen. Aus diesem freilich sehr überflüssigen Schlusse, dessen Resultat sich von selbst versteht, erhellet am deutlichsten, wie die Kraft dieser ganzen Art von Schlüssen auf der einfachen logischen Nothwendigkeit beruht, daß stets Ein oder einige Exemplare der Gattung unter die von ihr befaßte Art und resp. Unterart zu subsumiren seyn müssen. — Daraus folgt dann aber — in Beziehung auf die negativen Schlüsse — umgekehrt, daß wenn der niedrigere Gattungsbegriff, unter welchen der Artbegriff (das Subjekt des Obersatzes) subsumirt wird, nicht unter einen bestimmten höheren Gattungsbegriff (das Prädikat des Mittelsatzes) subsumirt werden kann, auch kein Exemplar des letzteren unter den Artbegriff subsumirbar ist, sowie daß, wenn der Artbegriff im Obersatze als nicht subsumirbar unter einen bestimmten niedrigeren Gattungsbegriff bezeichnet wird, auch einige Exemplare des höheren Gattungsbegriffs, unter welchen im Mittelsatze der niedrigere subsumirt wird, nicht unter den Artbegriff des Obersatzes befaßt seyn können, — d. h. es folgt die Richtigkeit von negativen Schlüssen wie: Alle Schnekken sind Mollusken; Kein Molluske ist ein Insekt; also Kein Insekt ist eine Schnecke; und: Keine Arterie ist eine Vene; Alle Venen sind Blutgefäße; also Einige Blutgefäße sind keine Arterien. Für den letzteren Fall ist es wiederum gleichgültig, ob das Subjekt des Mittelsatzes in dem ganzen niedrigeren Gattungsbegriff oder nur aus einem Theile (einer Art) desselben besteht: die Consequenz bleibt nothwendig dieselbe. Ich kann daher auch schließen: Kein Muskel ist ein Nerv; Einige Nerven sind motorisch; also Einiges Motorische ist kein Muskel.

In diesen verschiedenen Consequenzen, die sonach unmittelbar aus dem Grundsatze des positiven und resp. negativen Schlusses abfolgen, wird man leicht die verschiedenen s. g. Schlußfiguren wieder erkennen, welche die ältere formale Logik neben der ersten Hauptfigur unterschieden und in welche sie demgemäß die Schlüsse eingetheilt hat. Wir werden im Folgenden das Recht und den Grund dieser wie der anderweitigen Eintheilun-

gen die man versucht hat, näher erörtern. Wir haben zuvor nur noch einen Blick zu werfen auf die verschiedenen Auffassungen, welche die logische Funktion des Schließens bei den vornehmsten Vertretern der logischen Wissenschaft gefunden hat.

Die meisten Erklärungen fallen mit unserer Begriffsbestimmung im Wesentlichen zusammen. So sagt Aristoteles: „Ein Schluß ist eine Rede, in welcher, wenn etwas gesetzt wird, etwas von diesem Gesetzten Verschiedenes nothwendig dadurch folgt, daß dieses ist. Ich meine mit dem Ausdrucke: dadurch daß dieses ist, daß es um seinetwillen folgt, mit dem Ausdruck aber: daß es um seinetwillen folgt, daß es von außen her keiner Bestimmung bedarf, um das Nothwendige zu ergeben" (Analyt. pr. I, 1.). Dieß ist vollkommen richtig. Es fehlt nur die Angabe, wie es möglich sey, daß, wenn Etwas gesetzt ist, ein von diesem Gesetzten Verschiedenes dadurch nothwendig folgt, daß das Gesetzte ist, — die Angabe des Grundes, auf dem diese Nothwendigkeit ruht. Da indeß Aristoteles ausdrücklich hinzufügt, daß, „wenn sich drei Bestimmungen (Termini) so zu einander verhalten, daß die letzte Bestimmung unter der ganzen mittleren steht und die mittlere unter der ganzen ersten entweder steht oder nicht steht, nothwendig ein vollständiger Schluß der äußersten Bestimmungen stattbabe;" da er auf diese erste Hauptfigur des kategorischen, bejahenden und resp. verneinenden, Schlusses die übrigen Schlußfiguren ausdrücklich zurückführt (a. O. I, 4—6), und an einer andern Stelle (Categ. 5) bemerkt, daß „was vom Prädicate ausgesprochen werde, auch alles vom Subjekt werde ausgesprochen werden;" so leuchtet ein, daß ihm jene Nothwendigkeit auf der logischen Subsumtion des Besondern und Einzelnen unter das Allgemeine beruhte, also auf dem Satze: was vom Allgemeinen gilt, muß auch vom Besondern und Einzelnen, von der Art und den Exemplaren gelten, und was von jenem nicht gilt, kann auch von diesem nicht gelten.

Die Aristotelische Auffassung wurde bis in die neueste Zeit im Wesentlichen festgehalten. Kant (die falsche Spitzfindigkeit d. vier syllogist. Fig. Verm. Schriften I, 590) behauptet zwar: „die erste und allgemeinste Regel von allen bejahenden Vernunftschlüssen sey: ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst, und von allen verneinenden: was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, wider-

spricht dem Dinge selbst.“ Allein diese Regeln geben den obigen Satz nur in einer andern Form wieder. Denn das „Merkmal,“ unter welchem Kant nicht nur Begriffe wie Vernünftig, Sterblich ꝛc., sondern auch alle Subjektbegriffe (Geist, Mensch ꝛc.) versteht, ist offenbar nichts andres als das Allgemeine, unter welches „die Sache“ oder das „Ding“ d. h. das Besondre, Einzelne, subsumirt wird; und das „Merkmal vom Merkmal“ ist der höhere, allgemeinere Gattungsbegriff, unter welchen der niedrigere als Artbegriff zu subsumiren ist. Es scheint allerdings, als sey die Aristotelische Basis der Schlüsse, der Umfang und die Unterordnung der Begriffe unter einander, gänzlich verlassen, und statt ihrer der Inhalt der Begriffe (die Merkmale) zu Grunde gelegt. Aber wenn Kant eine solche fundamentale Reformation der Lehre vom Schlusse beabsichtigte, so hat er sie doch nicht durchgeführt oder vielmehr nicht durchführen können. Denn obwohl er im Folgenden die zweite, dritte und vierte Schlußfigur für Spitzfindigkeiten erklärt und sie verwirft, weil in ihnen nur „vermischte Vernunftschlüsse“ möglich seyen, d. h. weil kein Schluß in ihnen zu Stande komme ohne daß stillschweigend eine s. g. totale oder accidentelle Conversion des Ober- oder Mittelsatzes eingeschoben werde, so erkennt er doch die logische Gültigkeit dieser Conversionen und damit die Richtigkeit der in jenen Figuren möglichen Schlüsse an. Damit aber verläßt er den von ihm eingeschlagenen Weg, und kehrt zur Aristotelischen Basis zurück. Denn die s. g. conversio per accidens (Alle Blumen sind Pflanzen, also auch einige Pflanzen Blumen) beruht nur darauf, daß das Prädicat, unter welches das Subjekt subsumirt wird, ein höherer, allgemeinerer Begriff ist, d. h. auf der Nothwendigkeit, daß ein Theil (eine Anzahl Exemplare) des höheren Gattungsbegriffs unter den niedrigeren, von ihm befaßten Artbegriff fallen und also unter diesen subsumirbar seyn müsse. Aus den obigen Kantischen Regeln läßt sich dagegen die Gültigkeit der conversio per accidens auf keine Weise darthun. Denn aus dem Begriffe des Merkmals folgt zwar wohl, daß das „Merkmal vom Merkmal“ auch ein Merkmal der Sache selbst seyn muß, keineswegs aber, daß ein Theil des „Merkmals vom Merkmal“ auch unter dem Merkmal befaßt seyn muß. Demnach erhellt zugleich, daß kein Versuch, den Schluß auf den Inhalt, statt auf den Umfang der Begriffe zu gründen, im Stande seyn wird, die

hier vorkommenden logischen Phänomene, namentlich die verschiedenen Schlußfiguren, genügend zu erklären.

Gleichwohl meint Trendelenburg (Log. Unters. II, 239 ff.), daß nicht nur manche Inconvenienz in der bisherigen Lehre von den Schlüssen sich vermeiden, sondern auch die Natur des Schlusses sich einfacher darstellen und mit der Entwickelung des Begriffs und Urtheils in engere Uebereinstimmung bringen lasse, wenn man den Schluß nicht bloß auf den Umfang, sondern zugleich auch auf Inhalt der Begriffe zurückführe. Der Schluß gehe in der That aus der gegenseitigen Beziehung des Inhalts und Umfangs der Begriffe hervor. „Wenn der Inhalt (das positive und negative Gesetz) eines Begriffs auf dessen Umfang angewandt wird, so entsteht der kategorische Syllogismus. Der Inhalt (terminus major) eines Begriffs (medius) beherrsche dessen Umfang (die Arten, terminus minor). Wenn umgekehrt das gleiche Gesetz aller Arten ausgesprochen und aus diesem Inhalt des Umfangs der Inhalt des umfassenden Allgemeinen zusammen gezogen wird, so entsteht der disjunktive Syllogismus. Die Arten bilden den Mittelbegriff, deren Inhalt zum Inhalt des Geschlechts wird." Diese Anwendung des Inhalts auf den Umfang stellen nach Trendelenburg die beiden ersten Schlußfiguren am deutlichsten dar. „Indem in der ersten Figur der Untersatz die Arten einführt, die sich dem (positiven und negativen) Gesetz des Geschlechts unterwerfen, ist er in diesem Akte der Subsumtion immer positiv. Würde er verneinend seyn, also die mögliche Annahme einer Art abweisen, so würde für diesen von dem Umfang ausgeschlossenen Begriff nichts folgen; denn möglicher Weise könnte er doch dasselbe Merkmal haben, als der Begriff, dessen Art er nicht ist, da das im Merkmal ausgesprochene Gesetz auch für andre Geschlechter gelten kann. Wenn sich aber umgekehrt ein Begriff von dem Gesetze eines andern ausschließt, so schließt er sich auch von dem Umfang desselben aus; denn der Inhalt bestimmt den Umfang. Dies stellt die zweite Figur dar. Sie hat einen adversativen Charakter, und Obersatz und Untersatz wechseln daher nothwendig in Bejahung und Verneinung. Sie ist ebenso ursprünglich als die erste Figur und bildet den Gegensatz." —

Was hier Trendelenburg in dieser (wie es uns scheint) nicht eben klaren Auseinandersetzung aus der zu Grunde geleg-

ten „Beziehung zwischen Inhalt (Gesetz) und Umfang“ der Begriffe deducirt, haben wir im Obigen aus dem einfacheren Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern und Einzelnen, der Gattung zu den Arten und Exemplaren dargethan. Auch wir haben gezeigt, wie die erste Hauptfigur sich unmittelbar aus dem allgemeinen Grundsatze des positiven und resp. negativen Schlusses ergebe, und diesen Grundsatz selbst nur in der Form des Schlusses darstelle. Auch wir haben (wie uns dünkt, klarer und einfacher) dargethan, daß aus dem allgemeinen Grundsatze nicht nur die zweite Schlußfigur der alten formalen Logik, sondern auch der disjunktive Syllogismus als die positive Form dieser Figur nothwendig abfolgt.*) Wir haben dieß von der Aristotelischen Basis, dem Umfange der Begriffe d. h. dem Verhältniß der Gattung zu ihren Arten und Exemplaren, nachgewiesen. Aber auch Trendelenburg steht im Grunde nur auf dieser Basis. Denn wenn er bemerkt, daß in der ersten Figur der Untersatz die Arten einführe, die sich dem Gesetze (Inhalte) des Geschlechts unterwerfen, und daß er in diesem Akte der „Subsumtion“ immer positiv sey, so sagt er damit nur, daß der Schluß als solcher auf der Subsumtion der Art unter der Gattung und des Exemplars unter der Art beruhe. Das „Gesetz des Geschlechts,“ der Inhalt des Gattungsbegriffs, ist eben nichts andres als der Gattungsbegriff selbst, da es bei der Subsumtion nicht auf die Bestimmtheit des Inhalts, sondern nur darauf ankommt, daß der Inhalt des Geschlechts zu dem der Art wie das Allgemeine zum Besondern und Einzelnen sich verhalte. Und das „Sichunterwerfen der Arten unter das Gesetz des Geschlechts“ ist nichts andres als die Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine zufolge des Satzes, daß was vom Allgemeinen gilt (und resp. nicht gilt) auch vom Besondern und Ein-

*) Der verneinende disjunktive Syllogismus, z. B. alle Kegelschnitte sind entweder Kreise oder Ellipsen ꝛc.; diese Figur ist weder ein Kreis noch eine Ellipse ꝛc.; also ist sie kein Kegelschnitt, ist keine besondre Schlußfigur, so wenig als der verneinende kategorische Syllogismus. Er ist eben nur die negative Form des bejahenden disjunktiven Schlusses, d. h. er gründet sich auf dieselbe logische Nothwendigkeit, auf welcher der bejahende beruht, indem das Exemplar, das unter keine Art der Gattung subsumirbar ist, auch unter die Gattung selbst nicht subsumirt werden kann, sobald die Anzahl ihrer Arten eine nothwendig bestimmte ist.

zelnen gelten muß (und resp. nicht gelten kann). Gleichermaßen besagt das „Sichausschließen eines Begriffs vom Gesetze (Inhalt) eines andern" nur, daß der erste Begriff nicht unter den zweiten falle, nicht ein Artbegriff des zweiten als des höheren Gattungsbegriffs sey, — woraus von selbst folgt, daß er auch unter keine der von letzterem befaßten Arten fallen kann, oder wie T. sagt, daß er „auch vom Umfange des zweiten sich ausschließt," aber nicht darum, weil der Inhalt den Umfang bestimmt, — was hier gleichgültig ist, — sondern darum, weil der erste Begriff von vornherein als kein Artbegriff des zweiten gesetzt, also von vornherein aus dessen Umfang ausgeschlossen ist.

Die dritte und vierte Schlußfigur verwirft dagegen Trendelenburg zwar nicht geradezu, behauptet aber, daß durch sie „eine künstliche und in mehreren Fällen zweideutige Bildung entstehe," indem vielfach zwar aus dem grammatischen Ausdrucke nicht mehr geschlossen werden könne, wohl aber aus dem Inhalte mehr folge. Ob dieser Vorwurf gegründet sey, wird sich im Folgenden näher zeigen. Da Trendelenburg nichts destoweniger die logische Richtigkeit der in ihnen möglichen Schlüsse anerkennt, so kann die Frage hier bei Seite gelassen werden. Denn künstlich oder nicht künstlich, — wenn die logische Richtigkeit eines Schlusses nicht geleugnet werden kann, so muß er sich auch aus dem allgemeinen Grundsatze aller Schlüsse, aus der Natur der logischen Funktion des Schließens, herleiten lassen. Bei Trendelenburg fehlt eine solche Herleitung. Und in der That dürfte es schwierig seyn, die dritte und vierte Schlußfigur aus „der wechselseitigen Beziehung des Inhalts und Umfangs der Begriffe" zu deduciren. In Schlüssen wie: „Alle Quadrate sind Parallelogramme; Alle Quadrate haben rechte Winkel [sind rechtwinkelige Figuren]; also Einige Parallelogramme haben rechte Winkel," übt der Inhalt der Begriffe offenbar gar keinen Einfluß auf die Conclusion: sie beruht ganz und gar auf dem Umfange, weil nur darauf, daß derselbe Artbegriff in den Vordersätzen unter zwei höhere Gattungsbegriffe subsumirt wird.

Herbarts sonderbare Ansicht vom Wesen und Grunde des Schlusses (Einleitg. in d. Philos. §. 64) ist eine Folge seiner nur psychologischen Auffassung des Urtheils. Wie ihm das Urtheil nur die Entscheidung der Frage ist, ob zwei Begriffe, die sich zufällig begegnen, verknüpfbar seyen oder nicht, und

wie ihm demgemäß das Subjekt des Urtheils nur derjenige der beiden Begriffe ist, der insofern „vorausgesetzt" wird, als der zweite, das Prädikat, an ihn „angeknüpft" wird, so soll dann der Schluß darauf beruhen, daß das Vorausgesetzte als solches „sein Angeknüpftes mit sich führe und ohne dasselbe nicht angetroffen werden könne." Denn „hierin liegen zwei Sätze: 1) Es sey das Subjekt gesetzt: so folgt das Prädicat; 2) Es sey das Prädicat aufgehoben: so ist das Subjekt aufgehoben. Daher schließt man modo ponente: (Obersatz) A ist B, (Untersatz) Nun ist A, (Schlußsatz) Also ist B. Und modo tollente: (Obersatz) A ist B, (Untersatz) Nun ist B nicht, (Schlußsatz) Also ist A nicht." Diese Formen sollen zugleich zeigen, daß ein Schluß nur zwei Begriffe zu enthalten brauche. Zugleich aber soll an ihnen „auffallend" seyn, daß die Untersätze Urtheile mit fehlendem Subjekte (wie: es friert, es giebt Menschen ꝛc.) seyen. Dies soll dann auf „die Bemerkung leiten, daß man noch einen Begriff mehr in den Schluß werde einführen können, indem man statt unbedingter Aufstellung des Prädicats die gewöhnliche bedingte eintreten läßt, vermöge irgend eines Subjekts nämlich, das man dem Prädicate voranstellt." Daraus soll sich dann der gewöhnliche Syllogismus ergeben: A ist B, C ist A, also C ist B.

An dieser Deduction ist in der That „auffallend," nicht nur daß der eigentliche Schluß bloß aus einer gemachten „Bemerkung" hergeleitet wird, sondern auch, daß aus der bloßen Verknüpfbarkeit zweier Begriffe, also aus einer möglichen Verknüpfung, eine Nothwendigkeit soll erschlossen werden können, und zwar die Nothwendigkeit, daß, wenn das Subjekt ist, auch das Prädicat seyn müsse, und wenn letzteres nicht ist, auch jenes nicht seyn könne. Nach Herbart nämlich ist in jenen Urtheilen mit fehlendem Subjekt die Copula nicht mehr bloßes Bindeglied, sondern geht in den Begriff des (reellen) Seyns über. Und in der That, soll mit dem obigen Schlusse modo ponente: A ist B, nun ist A, also ist B, nicht gesagt seyn, daß wenn A realiter ist, auch B realiter seyn müsse, soll etwa nur gesagt seyn, daß weil und sofern A mit B verknüpft ist, auch mit A zugleich B gesetzt sey, so ist er gar kein Schluß, sondern sagt nur aus A = A, Verknüpftes ist Verknüpftes. Auch ist von Herbarts Grundanschauung aus, nicht einzusehen, warum nicht mit B nothwendig auch A gesetzt seyn soll, warum ich also

nicht auch schließen könnte: Cajus ist ein Mensch; Nun ist ein Mensch, also ist Cajus. Herbart bemerkt zwar, daß man modo ponente nicht vom Prädicat auf das Subjekt schließen dürfe, weil „der Begriff, der zum Prädicat dient, im Urtheil nur in beschränktem Sinne vorkomme, daher andre Theile seiner Sphäre gedacht werden können, die mit dem Subjekte in gar keiner Verbindung stehen." Allein damit verläßt er seine Grundanschauung vom Urtheil, und erklärt dieselbe für ungenügend. Denn daß das Prädicat im Urtheil nur „im beschränkten Sinne" vorkommt, liegt nicht darin, daß es mit dem Subjekt „verknüpft werden kann," also nicht in der bloßen „Verknüpfbarkeit" beider Begriffe, sondern darin, daß das Prädicat ein höherer, allgemeiner Begriff ist, unter den das Subjekt subsumirt wird. Modo tollente soll dagegen vom Prädicat auf das Subjekt geschlossen werden können. Aber welches Monstrum von Schluß entsteht, wenn ich nach Anleitung des Herbartschen Schemas sage: Cajus ist ein Mensch; nun ist ein Mensch nicht; also ist Cajus nicht! Freilich, wenn es überhaupt keine Menschen giebt, so kann es auch keinen einzelnen Menschen geben. Aber wie ist es dann möglich, denkbar, daß der Obersatz: Cajus ist ein Mensch, nur überhaupt aufgestellt werden könnte! Außerdem leuchtet von selbst ein, daß jener verneinende Schluß wiederum nicht auf dem bloßen „Angeknüpftseyn" des Prädicats an das Subjekt, sondern nur auf der Subsumtion des Subjekts unter das Prädicat beruht, — d. h. es leuchtet ein, daß die Herbartsche Deduction des Schlusses völlig ungenügend ist.

Nach Hegel endlich ist der Schluß die „Einheit des Begriffs und der Urtheile." Dieß ist insofern richtig, als der Schluß allerdings auf der Natur des Begriffs, wie sie in den Urtheilen sich darlegt, beruht, auf dem begrifflichen Verhältnisse nämlich des Allgemeinen zum Besondern und Einzelnen oder was dasselbe ist, auf der nothwendigen Subsumtion des Exemplars unter die Art und der Art unter die Gattung, womit zugleich die Subsumtion des einzelnen und resp. des relativ-allgemeinen Urtheils (dessen Subjekt ein Artbegriff ist) unter das schlechthin allgemeine gesetzt ist. Aber da Hegel den Begriff zum Absoluten hypostasirt und das Urtheil als ein Sich-Ur-theilen des Begriffs faßt, so erhält jene Definition eine Bedeutung, die eben so unhaltbar ist als die Hegelsche Ansicht vom Begriff und

Urtheil. Außerdem schließt sie sich in ihrer weiteren dialektischen Entwickelung zu den verschiedenen Schlußfiguren unmittelbar an die oben kritisirte, logisch ganz unbegründete Eintheilung der Urtheile an: das Urtheil auf seiner vierten Entwickelungsstufe als „Urtheil des Begriffs" geht unmittelbar in den Schluß über, und der Schluß durchläuft dann ebenfalls die Stadien der Unmittelbarkeit, der Reflexion und der Nothwendigkeit. Aber Unmittelbarkeit, Reflexion, Nothwendigkeit sind keine logischen Formen, sondern Entwickelungsstufen der Erkenntniß. Indem sie in die Lehre vom Urtheil und Schluß hineingezogen und mit dem Begriffe, dessen Selbstvermittelungs- und Verwirklichungsweisen sie seyn sollen, zu metaphysischen Potenzen hypostasirt werden, so beweist diese Eintheilung von neuem, daß bei Hegel die Logik nicht bloß mit der Metaphysik, sondern auch mit der Erkenntnißtheorie dergestalt vermischt wird, daß dadurch das Logische bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt erscheint. Was das Einzelne, namentlich die Art der Deduktion betrifft, so verweise ich wiederum auf die erschöpfende Kritik, welche Trendelenburg (Log. Unters. II, 251 ff.) der Hegelschen Lehre vom Schlusse hat angedeihen lassen und welche zur Evidenz die Unhaltbarkeit der ganzen Ansicht darthut. —

§. 52. Die Eintheilung der Schlüsse in Bezug auf ihre s. g. Figur oder äußere Gestalt, auf die wir beiläufig schon mehrfach hingewiesen haben, hat die ältere formale Logik in hohem Grade beschäftigt: es war die Hauptarbeit, auf die großer, nur zu oft in Spitzfindigkeiten sich verlierender Scharfsinn verwendet worden ist.

Man unterschied zunächst die s. g. unmittelbaren Schlüsse von den mittelbaren oder den eigentlichen Syllogismen: jene haben die Gestalt von nur zweien, diese von wenigstens drei unter einander gesetzter Urtheile: Kant nennt jene — die übrigens unter denselben Namen schon in Reimarus' Vernunftlehre vorkommen, während sie bei Wolff und den Aelteren nicht conclusiones, sondern consequentiae immediatae heißen — sonderbarer Weise „Verstandesschlüsse". Schließen ist ihm überhaupt nur „diejenige Funktion des Denkens, wodurch ein Urtheil aus einem andern hergeleitet wird," ein unmittelbarer Schluß daher „die Ableitung eines Urtheils aus dem andern ohne ein vermit-

telndes Urtheil" (Log. §. 41 ff.). Der wesentliche Charakter aller unmittelbaren Schlüsse und das Princip ihrer Möglichkeit soll lediglich in einer „Veränderung der bloßen Form der Urtheile bestehen, während die Materie der Urtheile, das Subjekt und Prädicat, unverändert dieselbe bleibe." Demgemäß sollen sie „durch alle Klassen der logischen Funktionen des Urtheilens hindurchgehen und folglich in ihren Hauptarten durch die Momente der Quantität, Qualität, Relation und Modalität bestimmt seyn," d. h. es soll eben so viele Klassen (Formen) unmittelbarer Schlüsse als Urtheilsformen geben. —

Indeß erkennt doch Kant an, daß die unmittelbaren Schlüsse durch gleichgeltende Urtheile (judicia aequipollentia) eigentlich keine Schlüsse genannt werden können, weil in Wahrheit „keine Folge," sondern nur eine „Substitution der Worte, die einen und denselben Begriff bezeichnen," stattfinde, ohne daß auch nur die Form der Urtheile verändert würde. In der That sind diese s. g. ratiocinationes aequalitatis, pariationis, aequipollentiae, oder conclusiones ad aequipollentem, d. h. Schlüsse wie: „Nicht alle Menschen sind tugendhaft, also Einige Menschen sind nicht tugendhaft," oder (nach Wolff): „Die Sonne beleuchtet das Haus, also das Haus wird von der Sonne beleuchtet," offenbar keine Schlüsse, auch nicht im allerweitesten Sinne des Worts, sondern bloße Veränderungen des grammatischen Ausdrucks. Dennoch will Bachmann diese „Gleichheitsschlüsse" beibehalten wissen, indem er meint, daß Schlüsse wie: Der Mensch ist ein endliches Wesen, also beschränkt in seinen Erkenntnissen und Handlungen, oder: A ist die Hälfte von B, also B noch einmal so groß als A, oder: Ein Atom ist untheilbar, also Was theilbar ist, ist kein Atom, nicht bloße Veränderungen des sprachlichen Ausdrucks seyen, sondern auf der Zergliederung des in einem gegebenen Urtheile Gedachten beruhen, wobei man über das vorliegende Denkobjekt nicht hinausgehe, sondern sich den Inhalt desselben nur deutlicher mache. Allein die angeführten Beispiele sind keine judicia aequipollentia. Das erste derselben beruht auf dem Satze, daß was von dem Ganzen gilt, auch von seinen Theilen gelten müsse, ist also ein s. g. Subalternations-Urtheil. Das zweite ist ein vollständiger Syllogismus. Denn es besagt: Jede Hälfte steht in einem solchen Verhältniß zu ihrem Ganzen, daß dieses noch einmal so groß ist als sie; Nun ist A die Hälfte

von B; also steht es in jenem Verhältnisse zu B, d. h. also ist B noch einmal so groß als A. Steht mir der Obersatz dieses Syllogismus nicht bereits fest, so kann ich jenen angeblichen Gleichheitsschluß gar nicht machen. Das dritte Beispiel endlich ist offenbar eine s. g. Conversion. Denn es ist nur ein sprachlich verschiedener Ausdruck für den Conversionsschluß: Alle Atome sind nicht theilbar, also Alles Theilbare ist kein Atom.

Indeß bezeichnet Bachmann mit Dem, was er für den Grund seiner s. g. Gleichheitsschlüsse erklärt, richtig die Basis aller unmittelbaren Schlüsse. Sie beruhen in der That nur auf der Zergliederung des in einem gegebenen Urtheile Gedachten, sie machen den Inhalt desselben nur deutlicher. Eben darum aber sind sie keine Schlüsse, weil nichts durch sie erschlossen wird, sondern Das, was durch die Zergliederung nur deutlicher wird, schon in dem gegebenen Urtheile unmittelbar liegt, so daß es für Denjenigen, dem es unmittelbar deutlich ist, auch gar keiner Zergliederung bedarf. Eine kurze Uebersicht über die verschiedenen Arten oder Klassen dieser angeblichen Schlüsse wird dieß zur Evidenz darthun.

Die s. g. Unterordnungsschlüsse (ratiocinationes subjectionis s. subalternationis, conclusiones ad subalternam —), die Kant unter dem Titel der Quantität unterbringt, sollen auf dem Grundsatze beruhen: „Vom Allgemeinen gilt der Schluß auf das Besondre" (a propositione universali ad particularem valet consequentia). Demnach soll ich unmittelbar bejahend schließen können: alle Blumen sind Pflanzen, also auch einige oder jede einzelne; und unmittelbar verneinend: kein Mensch ist vollkommen also auch nicht einige, kein einzelner. Allein es ist klar, daß ich hier gar nicht schließe, sondern mir nur deutlich mache, was im Begriffe des Ganzen, der Totalität, der Allgemeinheit unmittelbar liegt, — daß nämlich, was vom Ganzen und Allgemeinen gilt oder resp. nicht gilt, auch von den Theilen und von dem unter dem Allgemeinen befaßten Einzelnen gelten muß und resp. nicht gelten kann. Auf diesem Grundsatze beruhen alle Schlüsse; ihn muß ich mir zur deutlichen Einsicht gebracht haben um überhaupt schließen zu können. Folglich kann weder die Verdeutlichung desselben noch er selbst ein Schluß seyn, eben so wenig als der Satz: A = A oder von Gleichem gilt Gleiches, auf der er seinerseits sich gründet. Ich soll aber auch in Folge

der Subalternation der Urtheile unmittelbar „von der Falschheit des niederen (besondern) Urtheils auf die Falschheit des höheren (allgemeinen) schließen können," dagegen nicht umgekehrt von der Falschheit des allgemeinen auf die Falschheit des besondern, und eben so wenig von der Wahrheit des besondern auf die Wahrheit des allgemeinen Urtheils. Es leuchtet von selbst ein, daß ich auch hier nicht schließe, sondern nur ausspreche, was im Verhältnisse des Besondern (der Art oder des Exemplars) zum Allgemeinen unmittelbar vorliegt, — nämlich daß, was von den Exemplaren (Arten) nicht gilt, auch vom Allgemeinen nicht gelten kann, also die Ungültigkeit (Falschheit) des einzelnen und des s. g. besondern Urtheils auch die Ungültigkeit des allgemeinen involvirt, daß dagegen umgekehrt, was vom Allgemeinen nicht gilt, sehr wohl von den Exemplaren und resp. Arten gelten kann (weil ja letztere als solche von einander unterschieden seyn müssen, während das Allgemeine eben nur das ihnen allen Gemeinsame, Eine und Identische befaßt), daß also auch die Ungültigkeit des allgemeinen Urtheils die des einzelnen und besondern nicht involvirt, eben so wenig als umgekehrt die Gültigkeit des einzelnen die des allgemeinen involviren kann.

Die unmittelbaren Schlüsse per judicia opposita oder die Entgegensetzungsschlüsse (ratiocinationes oppositionis) setzt Kant unter den Titel der Qualität, und unterscheidet demgemäß Oppositionsschlüsse durch contradiktorisch entgegengesetzte, durch conträr entgegengesetzte, und durch subconträr entgegengesetzte Urtheile, während Bachmann fünf verschiedene Klassen solcher Schlüsse annimmt. Demnach soll ich von der Wahrheit eines allgemein bejahenden Urtheils auf die Falschheit des entgegengesetzten allgemein und besonders verneinenden Urtheils schließen können. Also: ist das Urtheil, alle Menschen sind sterblich, wahr, so ist das entgegengesetzte allgemeine: kein Mensch ist sterblich (alle Menschen sind nicht sterblich), wie das entgegengesetzte besondre: einige Menschen sind nicht sterblich, nothwendig falsch. So richtig dies offenbar ist, so ist es doch eben so offenbar kein Schluß, sondern liegt unmittelbar in dem Satze des Widerspruchs und resp. im Begriffe der Totalität, der Allgemeinheit. Ich brauche mir nur klar zu machen, was der Satz des Widerspruchs und resp. das Wort: Alle (der Begriff der Allgemeinheit als Totalität) bedeutet, um unmittelbar einzusehen, daß, wenn alle Men-

schen sterblich sind, unmöglich alle oder einige Menschen zugleich nicht sterblich seyn können. Dasselbe gilt von dem unmittelbaren Oppositionsschlusse aus der Wahrheit des particulär bejahenden auf die Falschheit des allgemein verneinenden Urtheils: ist richtig, daß einige Rosen weiß sind, so ist falsch, daß keine Rose weiß ist. Und gleichermaßen liegt es unmittelbar im Satze des Widerspruchs und resp. im Begriffe der Allgemeinheit, daß mit der Wahrheit eines allgemein verneinenden Urtheils (kein Mensch ist vollkommen) zugleich die Falschheit des entgegengesetzten allgemein wie particulär bejahenden (alle — einige Menschen sind vollkommen), und mit der Wahrheit des particulär verneinenden (einige Menschen sind nicht gelehrt) die Falschheit des allgemein bejahenden (alle Menschen sind gelehrt) gesetzt ist. So bleibt nur noch der Oppositionsschluß aus dem subconträren und aus dem disjunktiven Urtheile übrig. Aus der Wahrheit des einzeln bejahenden subconträren Urtheils soll ich unmittelbar auf die Falschheit jedes andern schließen können; und allerdings ist klar, daß wenn das Urtheil: diese Blume ist blau, richtig ist, die Urtheile: diese (selbige) Blume ist roth, oder: sie ist gelb, nothwendig falsch sind. Aber eben so klar ist, daß dieß nicht erst erschlossen zu werden braucht, sondern, wie gezeigt, unmittelbar in der Natur des Unterschieds und dem richtig verstandenen Satze der Identität und des Widerspruchs liegt. Bei jedem disjunktiven Urtheile endlich soll ich „allemal von der Wahrheit des einen Gliedes (dieser Kegelschnitt ist ein Kreis) unmittelbar auf die Falschheit aller übrigen (dieser selbige Kegelschnitt ist eine Ellipse, — eine Parabel, — eine Hyperbel) schließen" können, und sey der Gegensatz ein contradiktorischer oder zweigliedrig conträrer, so soll auch der umgekehrte Schluß von der Falschheit des einen Gliedes (Cajus ist krank) auf die Wahrheit des andern (Cajus ist gesund) gültig seyn. Allein auch hier leuchtet ein, daß, was angeblich erschlossen wird, vielmehr unmittelbar in dem Satze des Widerspruchs und resp. des ausgeschlossenen Dritten oder was dasselbe ist, in der Natur der disjunktiven Begriffe liegt und Jedem, der jenen Satz und die Bedeutung dieser Begriffe kennt, unmittelbar klar seyn muß.

Die s. g. Umkehrungsschlüsse (ratiocinationes per conversionem s. per judicia conversa), die Kant unter den Titel der Relation stellt, aber keinen Grund ihrer logischen Mög-

lichkeit angiebt, sollen nach Bachmann darauf beruhen, daß in jedem Urtheile ein bestimmtes Verhältniß, zwischen Subjekt und Prädicat, gesetzt sey. Demgemäß soll ich fragen können: Was geschieht, wenn ich dieß Verhältniß umkehre und das Prädicat eines gegebenen Urtheils als Subjekt, das Subjekt als Prädicat denke? „Erhalte ich auf diese Weise auch ein wahres Urtheil als unmittelbare Folge des ersten, so habe ich durch Umkehrung geschlossen.“ Aus dieser Herleitung, die ein bloßes Experiment zu Grunde legt, ersieht man, wie äußerlich das Verfahren war, dem die s. g. unmittelbaren Schlüsse ihre Entstehung verdankten. Und doch sind von ihnen allen die Conversionsschlüsse noch die wichtigsten und logisch fragwürdigsten.

Bei der Umkehrung sollen nun nach Kant die beiden Fälle eintreten können: entweder wird dabei die Quantität der Urtheile verändert oder sie bleibt dieselbe. „Im ersten Falle ist das Umgekehrte von dem Umkehrenden der Quantität nach unterschieden und die Umkehrung heißt eine veränderte (conversio per accidens); im letzteren Falle wird die Umkehrung eine reine (conversio simpliciter talis, — (simplex, universalis) genannt.“ Darauf werden ohne Weiteres die drei Regeln aufgestellt: 1) Allgemein bejahende Urtheile lassen sich nur per accidens umkehren; „denn das Prädikat in diesen Urtheilen ist ein weiterer Begriff und es ist also nur Einiges von demselben in dem Begriffe des Subjekts enthalten.“ 2) Alle allgemein verneinende Urtheile lassen sich dagegen simpliciter umkehren; „denn hier wird das Subjekt aus der Sphäre des Prädicats herausgehoben.“ Und eben so lassen sich 3) alle particulär bejahenden Sätze simpliciter umkehren; „denn in diesen Urtheilen ist ein Theil der Sphäre des Subjekts dem Prädicate subsumirt worden, also läßt sich auch ein Theil von der Sphäre des Prädicats dem Subjekte subsumiren.“

Betrachten wir die zweite Regel zuerst. Nach ihr soll ich per conversionem unmittelbar schließen können: Kein Kreis ist ein Quadrat, also auch kein Quadrat ein Kreis. Dies ist zwar vollkommen richtig, aber — kein Schluß, sondern der bloße Ausdruck dessen, was unmittelbar im allgemeinen Wesen des Urtheils oder was dasselbe ist, im Verhältniß der Gattung zur Art und zum Exemplare liegt. In allen Urtheilen wird ein Exemplar oder ein Artbegriff unter einen höheren Gattungsbegriff

subsumirt: die Urtheilsform überhaupt besagt logisch nur, daß das Besondre (Exemplar oder Art) unter sein Allgemeines zu befassen sey, und leugnet eben damit, daß das Allgemeine (die Gattung) unter das Besondre (die Art) befaßt werden könne. Was nach dem Wesen und Gesetze der Urtheilsform überhaupt, der logischen Funktion, nicht möglich ist, kann natürlich auch bei keinem einzelnen Urtheile, bei keiner besondern Art von Urtheilen möglich seyn. So gewiß ich also z. B. den Gattungsbegriff der Pflanzen nicht unter den Artbegriff der Blumen subsumiren, nicht sagen kann: alle Pflanzen sind Blumen, so gewiß kann ich in dem obigen negativen Urtheil, in welchem der Begriff des Quadrats den höheren Gattungsbegriff vertritt, die Quadrate nicht unter den als Artbegriff gesetzten Begriff der Kreise subsumiren, — d. h. so gewiß es in der allgemeinen Natur der Urtheilsform liegt, daß der Gattungsbegriff nicht unter seinen Artbegriff befaßt werden kann, so gewiß liegt in dem Urtheile: kein Kreis ist ein Quadrat, unmittelbar das andre: kein Quadrat ist ein Kreis. Dieses zweite Urtheil spricht eben nur jene logische Unmöglichkeit aus, und die beiden Urtheile verhalten sich gerade so zu einander, wie etwa folgende beiden: der Artbegriff der Blumen gehört unter den Gattungsbegriff der Pflanzen, also dieser nicht unter jenen. Auch in diesen beiden Urtheilen wäre ein unmittelbarer Schluß vorhanden, den die Logiker bisher noch nicht aufgeführt haben, wenn nur überhaupt von unmittelbaren Schlüssen die Rede seyn könnte. Nur insofern besteht ein Unterschied zwischen beiden Fällen, als das allgemein verneinende Urtheil besagt, daß der Artbegriff (das Subjekt) nicht unter den bestimmten Gattungsbegriff zu subsumiren sey, das allgemein bejahende dagegen gerade das Gegentheil. Damit ergiebt sich dann, wiederum unmittelbar aus der Natur der Urtheilsform überhaupt, daß beim allgemein bejahenden Urtheil zwar nicht der ganze Gattungsbegriff (das ganze Prädicat), wohl aber nothwendig einige Exemplare desselben unter den Artbegriff (das Subjekt) zu subsumiren seyn müssen, beim allgemein verneinenden dagegen auch kein Exemplar des Gattungsbegriffs unter den Artbegriff subsumirt werden kann. Denn gehört der ganze Artbegriff (der Kreise) nicht unter den Gattungsbegriff (der Quadrate), so wäre es eine contradictio in adjecto, wenn doch einige Exemplare des Gattungsbegriffs unter

den Artbegriff befaßt würden, indem damit implicite gesagt wäre, daß der Artbegriff oder wenigstens ein Theil (eine Unterart) desselben doch unter den Gattungsbegriff gehöre. Demgemäß kann ich zwar urtheilen: Kein Kreis ist ein Quadrat, also Kein Quadrat ein Kreis, aber keineswegs: Alle Blumen sind Pflanzen, also Keine Pflanze ist eine Blume, sondern nur: Nicht alle Pflanzen sind Blumen. —

Damit haben wir zugleich den Grund der ersten Kantischen Regel, der s. g. conversio per accidens, gefunden. Nach ihr soll ich unmittelbar schließen können: Alle Blumen sind Pflanzen, also Einige Pflanzen sind Blumen. Jeder sieht, daß dieser angebliche Schluß ganz auf dieselbe Nothwendigkeit sich gründet wie der so eben angeführte: Nicht alle Blumen sind Pflanzen, — nämlich unmittelbar auf die logische Natur der Urtheilsform überhaupt. Denn „Einige Pflanzen" heißt nur so viel als „Einige Exemplare der Pflanzengattung." Von ihr muß nothwendig eine Anzahl Exemplare unter den Artbegriff der Blumen zu subsumiren seyn, weil die Art nothwendig ihrerseits Exemplare unter sich befaßt, und mit allen ihren Exemplaren unter die Gattung gehört, d. h. weil die Exemplare der Art nothwendig zugleich Exemplare der Gattung sind.

Trendelenburg verwirft die conversio per accidens als ein bloßes „Kunststück der formalen Logik," indem er bemerkt: Der Form nach lasse sich das allgemein bejahende Urtheil allerdings nur unter Beschränkung der Quantität (per accidens) umkehren; aus der bloßen Form könne allerdings nicht mehr geschlossen werden. Aber der Sache nach finde sich die bedeutendste Ausnahme. Wenn nämlich das Prädicat dem Subjekte eigenthümlich und ausschließend zukomme, so sey die unbeschränkte Conversion allerdings zulässig und gerade ein Zeichen der unauflöslichen Verbindung von Subjekt und Prädicat, ein Beweis, daß die Eigenschaft specifisch sey; — darüber aber entscheide nur der Inhalt, nicht die Form. Der pythagoräische Lehrsatz z. B. besage, daß alle rechtwinklige Dreiecke eine Seite haben, deren Quadrat gleich der Summe der Quadrate der beiden andern Seiten sey. Dieses Urtheil würde nach der Vorschrift der Conversion die Gestalt annehmen: einige Dreiecke, in welchen u. s. w., sind rechtwinklig. Die formale Logik habe zwar Recht, wenn sie vorsichtig lehre, daß nicht mehr aus der

Form folge; aber hier folge offenbar zu wenig. — Wir können in diesen Vorwurf nicht einstimmen, schon aus dem einfachen Grunde nicht, weil es offenbar den Bestand und die Geltung der Logik selbst gefährdet, wenn sie in irgend einem Falle formell Recht, materiell aber Unrecht haben könnte. Im Gegentheil, Trendelenburg hat Unrecht, weil er seinen Einwurf auf ein Beispiel gründet, das nur grammatisch anders gefaßt, nur in die eigentliche, wahre Form des Urtheils gebracht, ja im Grunde nur richtig convertirt zu werden braucht, um die logische Regel zu bestätigen. Logisch gefaßt lautet der Pythagoräische Lehrsatz: in allen rechtwinkligen Dreiecken sind die Quadrate der beiden Katheten und das Quadrat der Hypothenuse gleich (gleich groß). Dieses Urtheil kann ich offenbar nur per accidens umkehren; ich kann nicht sagen: alle Quadrate, von denen je zwei mit einem Dritten gleiche Größe haben, sind Quadrate der Katheten und resp. Hypothenusen rechtwinkliger Dreiecke, sondern nur: einige Quadrate sind dieß. Denn es kann eine Menge von Quadraten geben, die ihrer Größe nach in der angegebenen Weise sich zu einander verhalten, ohne in Beziehung zum rechtwinkligen Dreiecke zu stehen. Es ändert nichts, wenn ich den Satz so fasse: alle Dreiecke, in denen das Quadrat der einen Seite gleich den Quadraten der beiden andern ist, sind rechtwinklig.*) Auch hier kann ich in der Umkehrung nur sagen: einige rechtwinklige Figuren, in denen das Quadrat der einen Seite gleich den Quadraten zweier andrer ist, sind Dreiecke. Denn es kann rechtwinklige Parallelogramme geben, in denen dasselbe Verhältniß stattfindet. Ja selbst Trendelenburgs eigne Fassung des Satzes bestätigt die logische Regel, sobald nur richtig convertirt wird. Der Satz: alle rechtwinklige Dreiecke haben eine Seite, deren Quadrat u. s. w., kann, richtig convertirt, nur lauten: einige Seiten, deren Quadrat gleich der Summe der Quadrate zweier andern Seiten sind, sind Seiten (Hypothenusen) rechtwinkeliger Dreiecke; auch hier kann ich, statt „einige," nicht „alle" sagen. Dasselbe gilt von einem zwei-

*) Sage ich statt dessen: sind rechtwinklige Dreiecke, so ist dieß eine logisch unrichtige Fassung des Urtheils. Logisch ausgedrückt muß dieß Urtheil vielmehr lauten: alle rechtwinklige Dreiecke und alle solche, in denen das Quadrat der einen Seite u. s. w., sind identisch. Von diesem Urtheile gilt offenbar ebenfalls die logische Regel der Conversion.

ten Beispiel, das Trendelenburg an einer andern Stelle anführt: „Alle Dreiecke haben die Summe ihrer Winkel gleich zwei rechten." Auch hier kann die Conversion nicht lauten: „Einiges, was die Summe seiner Winkel gleich zwei rechten hat," — denn der Ausdruck im Obersatze „die Summe ihrer Winkel" ist ungenau, da es bestimmt drei Winkel sind, — sondern: einige Figuren, welche drei Winkel gleich zwei rechten haben, sind Dreiecke. Convertire ich in dieser Form, so kann ich wiederum statt „einige," nicht „alle" sagen: denn es kann viele Figuren (z. B. Stern- oder Zickzackfiguren) geben, in denen je drei Winkel = 2R sind, und die doch keine Dreiecke sind. Noch klarer ist die Richtigkeit der logischen Regel, wenn ich den Satz so fasse: in allen Dreiecken ist die Summe der drei Winkel und die zweier rechten identisch (gleich groß). — Wir behaupten, daß alle übrigen Beispiele, die in Trendelenburgs Sinne gegen die Conversion per accidens angeführt werden können, in ähnlicher Weise, durch eine bloß sprachliche Aenderung der Fassung des Urtheils, sich leicht beseitigen lassen.

Allerdings liegt in dieser Art der Conversion eine gewisse Inconvenienz überall, wo der Gattungsbegriff (das Prädicat des Obersatzes) ein bloßer Prädicatbegriff, wie Identisch, Gleichgroß, Sterblich rc. ist. Hier hat die Fassung der Conversion, z. B. Einiges Sterbliche sind Menschen, etwas Unbestimmtes und Gezwungenes, weil ein bloßer Prädicatbegriff wie ein Subjektbegriff behandelt erscheint. Wenn aber Trendelenburg behauptet, daß in diesen Fällen ein bloßes Accidens zur Substanz erhoben werde und darin eine „Erschleichung" liege, so müssen wir das durchaus bestreiten. Das Accidens wird als solches nicht realiter und materiell verändert, nicht als Accidens zur Substanz erhoben, sondern es erhält nur scheinbar, nur äußerlich, sprachlich die bloße Form eines Substanziellen, weil es mit dem Subjekte des Urtheils unmittelbar verbunden und damit selbst substantivisch gefaßt erscheint. Denn in dem obigen Satze: Einiges Sterbliche sind Menschen, ist offenbar nicht das „Sterbliche," sondern „Einiges" das Subjekt des Urtheils; dieses wird durch das Adjektiv „Sterblich," das durchaus seine adjektivische (accidentelle) Bedeutung behält, nur dahin näher bestimmt, daß ihm das Prädicat der Sterblichkeit zukomme. Die Inconvenienz ist daher in der That nur eine sprach-

iche, welche die Logik nicht nur nichts angeht, sondern auch durch eine Aenderung des sprachlichen Ausdrucks leicht gehoben werden kann. Ich brauche in dem angeführten Beispiele statt „Einiges Sterbliche“ nur zu setzen: Einige sterbliche Wesen, — wozu ich vollkommen berechtigt bin, da der Obersatz: Alle Menschen sind sterblich, ebenfalls nur besagt: Alle Menschen sind sterbliche Wesen, — Wesen, denen das Prädicat der Sterblichkeit zukommt.

Was endlich die dritte Regel der Conversion, wonach sich particulär bejahende Urtheile simpliciter umkehren lassen, betrifft, so soll ich ihr gemäß nach der gewöhnlichen Fassung der Sache (z. B. bei Bachmann u. A.) den unmittelbaren Schluß machen können: „Einige Mineralien sind himmelblau, also Einiges Himmelblaue sind Mineralien.“ Hier hat nun Trendelenburg offenbar Recht, wenn er dieser Fassung denselben Vorwurf macht wie der Conversion per accidens. Denn der Schluß: Einige Parallelogramme sind Quadrate, also Einige Quadrate sind Parallelogramme, bringt insofern offenbar „den Schein des Irrthums hervor,“ als nicht einige, sondern alle Quadrate Parallelogramme sind. Dasselbe gilt von allen ähnlichen Fällen, d. h. überall, wo das Prädicat des Obersatzes ein Subjektbegriff ist oder wie Trendelenburg sich ausdrückt, die substanzielle Art des Subjekts bezeichnet (z. B. Einige Mineralien sind Basalte, Einige Pflanzen sind Monokotyledonen 2c.). Aber eben so offenbar ist, daß nur die obige gewöhnliche Fassung falsch ist, die logische Regel selbst dagegen vollkommen gültig bleibt. Das Mangelhafte dieser Fassung zeigt sich sogleich darin, daß schon die äußere Form in Wahrheit keine reine Conversion ist und insofern der logischen Regel widerspricht. Denn der Satz: Einige Mineralien sind Basalte, muß, simpliciter umgekehrt, lauten: Basalte sind einige Mineralien, d. h. eine Art der Mineralien. So ist der Satz vollkommen richtig, und diese richtige Fassung weist zugleich auf den logischen Grund der Conversion hin, der freilich der äußerlichen, mechanischen Betrachtungsweise der älteren Logiker entgehen mußte. Offenbar nämlich beruht die reine Conversion der partikulär bejahenden Urtheile nur auf der logischen Nothwendigkeit, daß, wenn einige Exemplare einer Gattung unter einen Artbegriff subsumirt werden, auch die Exemplare der Art umgekehrt unter die Gattung als Exemplare zu sub-

sumiren seyn müssen. Diese Nothwendigkeit liegt, wie von selbst einleuchtet, wiederum unmittelbar in der logischen Natur der Urtheilsform selbst, im logischen Verhältniß von Gattung, Art und Exemplar; und deßhalb ist auch hier wiederum kein Schluß, sondern nur eine Verdeutlichung dieser Nothwendigkeit vorhanden. Das Urtheil: Einige Mineralien sind Basalte, besagt nur, daß einige Exemplare der Gattung der Mineralien unter die von ihr befaßte Art der Basalte gehören. Mache ich mir dieß Verhältniß klar, so liegt darin unmittelbar, daß die Exemplare der Art, und zwar alle, auch zugleich Exemplare der Gattung seyn müssen, aber, weil sie nur einer Art derselben angehören, nicht die Gesammtheit der Exemplare der Gattung, sondern nur einen Theil derselben bilden können, also nur einige Exemplare derselben seyn können. Damit aber ist nur gesagt, daß nicht bloß die Art, sondern auch deren Exemplare unter die Gattung zu subsumiren ist, — was sich von selbst versteht. Schwieriger wird die Sache für die Darstellung, wenn das Prädicat des Obersatzes nicht ein Subjekt-, sondern ein bloßer Prädicatbegriff ist. In dem obigen Beispiele: Einige Mineralien sind himmelblau, kann die reine Umkehrung offenbar ebenfalls nicht lauten: Einiges Himmelblaue sind Mineralien, sondern nur: Himmelblaues sind einige Mineralien. Aber dieser Satz ist sprachlich monströs. Es wird daher eine Veränderung des sprachlichen Ausdrucks nothwendig, die aber von selbst sich darbietet: man braucht nur zu sagen: Himmelblaues ist einiges Mineralische. Freilich bedeutet hier das Wort „Himmelblaues," wie das Fehlen des Artikels sprachlich anzeigt, nicht Alles Himmelblaue, sondern Einiges Himmelblaue. Will man daher einem möglichen Mißverständnisse vorbeugen, so muß man das Wort Einiges hinzufügen. Der logische Sinn indeß ist offenbar auch hier, daß, weil einige Exemplare der Mineraliengattung himmelblau sind, also unter eine Art gehören, die freilich nur ganz äußerlich und unbestimmt, durch die bloße Farbe, bezeichnet ist, auch die Exemplare dieser Art einen Theil der Exemplare der Gattung bilden müssen. Leichter stellt sich die Sache auch sprachlich dar, wo der Prädicatbegriff sich ungezwungen in eine substantivische Form bringen läßt, z. B. Einige Menschen sind gelehrt. Richtig convertirt lautet dieser Satz: die Gelehrten sind einige Menschen, — was an sich selbst schon erträglich

klingt und ohne Anstand in den Satz sich umformen läßt: die Gelehrten sind ein Theil, eine Klasse der Menschen.

Die ältern Logiker führen noch eine vierte Art der Conversion auf, die Kant von den übrigen trennt und unter den Titel der Modalität der Urtheile bringt, Kiesewetter und die meisten Kantianer jedoch an ihren alten Platz zurückstellen. Es ist die sogenannte Contraposition, das heißt unter Hinzufügung einer Negation zum Subjekt wie zum Prädicat eines allgemein bejahenden Urtheils soll ich berechtigt seyn, ein solches Urtheil simpliciter umzukehren. Ich soll also unmittelbar schließen können: Jeder Mensch ist ein organisches Wesen (ein Organismus), also Ein nicht-organisches Wesen (ein Nicht-Organismus) ist kein Mensch (Nicht-Mensch). So richtig dieß ist, so ist es doch wiederum kein Schluß, sondern ergiebt sich ebenfalls unmittelbar aus dem Wesen der Urtheilsform, dem Verhältniß der Gattung zur Art, sobald ich mir dieß nur klar mache. Denn der Grund für die Gültigkeit der Conversion besteht einfach in der logischen Nothwendigkeit, daß, was unter die Gattung nicht zu subsumiren ist, auch unter keine Art derselben subsumirt werden kann. Aus diesem allgemeinen Satze, der unmittelbar im Begriffe der Gattung und Art liegt und insofern sich von selbst versteht, ergiebt sich eben so unmittelbar, daß, wenn der Artbegriff „Mensch" unter den Gattungsbegriff „organisches Wesen" zu subsumiren ist, Alles, was nicht unter diesen Gattungsbegriff gehört, also jedes nicht-organische Wesen, auch nicht unter den Artbegriff Mensch befaßt seyn, also kein Mensch seyn kann. Damit erhellt zugleich, daß Kants Behauptung: Die Contraposition „betreffe nur die Modalität der Urtheile, indem sie ein assertorisches in ein apodiktisches Urtheil verwandle," entschieden falsch ist. Denn wenn der Obersatz nur ein assertorisches Urtheil ist, so kann der Untersatz, da er ja nur auf den Obersatz sich stützt, offenbar keinen andern Werth, keine andre Modalität haben als sein Gewährsmann, der Obersatz, mithin unmöglich ein apodiktisches Urtheil seyn. Ist es nicht ein Satz der Nothwendigkeit, sondern bloß der Wirklichkeit (Erfahrung), daß jeder Mensch ein organisches Wesen ist, so kann auch der Satz: ein nicht-organisches Wesen ist kein Mensch, kein Satz der Nothwendigkeit seyn. —

Die „mittelbaren Schlüsse" oder die „eigentlichen Syl-

logismen" — die wir sonach allein für Schlüsse gelten lassen können — theilt die ältere formale Logik ihrer Figur nach in vier Arten ein. Es sind dieselben vier Schlußfiguren, die wir im vorigen § aus der Natur der logischen Funktion des Schließens, aus dem allgemeinen Grundsatze des (positiven wie negativen) Schlusses überhaupt, abgeleitet haben. Man kann dieselben insofern für verschiedene Formen des Syllogismus mit Recht erachten, als sie, in ähnlicher Art wie die vier Formen des Urtheils, die verschiedenen Weisen sind, in denen, wie gezeigt, der allgemeine Grundsatz alles Schließens sich ausdrückt und darlegt, gleichsam die Modificationen, in welche die Substanz des Syllogismus eingeht.

Aristoteles kennt nur die drei ersten derselben, weil er diese Formen auf das Gesetz der Unterordnung der Begriffe zurückzuführen suchte und demgemäß, wie Trendelenburg sagt, drei Figuren entwarf, jenachdem der terminus medius in der Reihe der untergeordneten Begriffe die mittlere Stelle einnimmt (erste Figur) oder die oberste (zweite Figur) oder den niedrigsten Begriff bildet (dritte Figur). Die späteren Logiker — und zwar schon Galen, der bereits die vierte Figur hinzufügte — verfuhren äußerlicher, indem sie auf dem Wege der bloßen mechanischen Combination untersuchten, ob es richtige Schlüsse ergebe, wenn man den Mittelbegriff in den beiden Prämissen so oft versetze oder anders combinire, als Combinationen möglich seyen. So fanden sie zwar die vier Schlußfiguren: denn der Mittelbegriff kann nur entweder im Obersatze Subjekt und im Untersatze Prädicat, oder in beiden Prädicat, oder in beiden Subjekt, oder endlich im Obersatze Prädicat und im Untersatze Subjekt seyn. Aber es entging ihnen die Hauptsache, der logische Grund der Gültigkeit dieser Versetzungen. Diese wurde nur dadurch festgestellt, daß man experimentirend untersuchte, ob es für jede dieser vier Combinationen einzelne logisch richtige Urtheile gebe und wie diese beschaffen seyen. In der That ist es nur ein Zufall, daß jenes Schema mit den vier Formen, die sich aus dem allgemeinen Grundsatz des Schlusses ergeben, im Allgemeinen übereinstimmt. Dieß zeigt sich daran, daß die Uebereinstimmung doch keine vollständige ist. Denn wird die zweite Figur auf ihren logischen Grund zurückgeführt, so ergiebt sich, wie gezeigt, daß dieser Grund nicht bloß für negative, sondern auch positive Schlüsse gültig ist.

Aus demselben Grunde, aus welchem ich schließen darf: Alle Farben sind sichtbar, Kein Ton ist sichtbar, also Kein Ton ist eine Farbe, bin ich, wie gezeigt, zu dem Schlusse berechtigt: Alle Kegelschnitte sind entweder Kreise oder Ellipsen ꝛc., diese Figur ist ein Kegelschnitt, also ist sie entweder ein Kreis oder eine Ellipse ꝛc. Dieser Schluß aber paßt nicht unter das Schema der zweiten Figur: P:M; S:M; also S:P.

Noch äußerlicher, mechanischer, gedankenloser verfuhr die ältere formale Logik bei der Eintheilung der vier Schlußfiguren in die mannichfaltigen Unterarten, in die sie jede derselben unterschied. Man combinirte und experimentirte wiederum; man nahm die angeblichen vier Hauptarten der kategorischen Urtheile, das allgemein bejahende und allgemein verneinende, das particulär bejahende und particulär verneinende Urtheil, vor; die Combination ergab, daß jedes derselben in jeder der vier Schlußfiguren die Stelle des Obersatzes oder Untersatzes einnehmen könne, daß also in jeder Figur 16 verschiedene Fälle, zusammen also 64 solcher Versetzungen möglich seyen. Man bildete dann nach diesem Schema einzelne Urtheile und probierte, ob alle diese Versetzungen auch logisch möglich seyen, d. h. gültige Urtheile ergeben. Natürlich fand sich, daß bei weitem die größte Anzahl völlig unbrauchbar war; es blieben die bekannten 19 „modi" (τρόκοι) übrig, die man mit den bekannten sinnlosen und zum Theil barbarischen Namen: Barbara, Celarent, Darii ꝛc. bezeichnete*). Eben so natürlich aber ist es, daß nicht nur die meisten dieser Modificationen logisch gar keine Bedeutung haben, sondern daß auch mehrere derselben, da auf ihren logischen Grund gar keine Rücksicht genommen worden, in der Anwendung zu Irrthum und Zweideutigkeit führen. Eine kurze Uebersicht wird dieß leicht darzuthun vermögen.

Von der ersten Schlußfigur sollen vier modi möglich seyn,

---

*) Diese Bezeichnung gründet sich bekanntlich auf die Benennung jener vier Hauptarten der kategorischen Urtheile nach den 4 Vocalen a, i, e, und o. A bedeutete das allgemein bejahende, i das particulär bejahende, e das allgemein verneinende und o das particulär verneinende Urtheil. Danach wurden die Namen gebildet, in denen also nur die Vocale Bedeutung haben. Barbara z. B. besagt, daß im ersten Modus der ersten Schlußfigur alle drei Sätze, Ober-, Unter- und Schlußsatz, allgemein bejahende Urtheile seyen.

1) Barbara: Alle Blumen sind Pflanzen; Alle Rosen sind Blumen; also Alle Rosen sind Pflanzen. 2) Celarent: Kein Mineral ist ein Organismus; Alle Metalle sind Mineralien; also Kein Metall ist ein Organismus. 3) Darii: Alles, was aus Erz besteht, ist schmelzbar; Einige Statuen sind von Erz; also sind sie schmelzbar. 4) Ferio: Kein hölzernes Ding ist schmelzbar; Einige Geräthe sind hölzerne Dinge; also sind sie nicht schmelzbar. Alle diese Modi sind zunächst ohne logische Bedeutung. Denn einerseits ist es logisch gleichgültig, ob der Schluß ein positiver oder negativer sey, da der allgemeine Grundsatz aller negativen Syllogismen, wie gezeigt, nur die Kehrseite des allgemeinen Grundsatzes der positiven ist in ganz gleicher Weise, wie der Satz des Widerspruchs nur die Kehrseite des Satzes der Identität. Was logisch nothwendig, geboten ist, davon ist das Gegentheil logisch unmöglich, verboten. So wenig also der Satz des Widerspruchs als ein besondres Denkgesetz dem Satze der Identität gegenübergestellt werden kann, eben so wenig können Barbara und Celarent, Darii und Ferio als besondre Modi logisch unterschieden werden. Andrerseits ist es logisch eben so gleichgültig, ob in der ersten Schlußfigur der Untersatz ein allgemein- oder ein particulär-bejahendes Urtheil ist. Sollte in dieser Verschiedenheit ein logischer Unterschied liegen, so müßte es nothwendig auch einen Unterschied machen, wenn der Untersatz ein einzeln-bejahendes Urtheil ist, d. h. es müßten statt 4 nothwendig 6 Modi der ersten Schlußfigur angenommen werden. Es kommt vielmehr gemäß dem allgemeinen Grundsatze nur darauf an, daß das Subjekt des Untersatzes unter den Subjektbegriff des Obersatzes zu subsumiren sey, daß also beide zu einander wie die Unterart oder die Exemplare zu ihrer Art sich verhalten: dann folgt nothwendig, daß was im Obersatze von der Art ausgesagt oder verneint ist, auch von ihrer Unterart oder ihren Exemplaren gelten muß. Läßt man diesen Grund, auf dem die ganze erste Schlußfigur mit allen unter ihr befaßten Fällen beruht, außer Acht und combinirt statt dessen bloß die im Einzelnen möglichen Fälle, so vermag man sogleich hier von dem dritten und vierten Modus Irrthum und Unsinn nicht abzuhalten. Fordern die Modi Darii und Ferio nur, daß im Obersatz ein allgemein bejahendes und resp. ein allgemein verneinendes Urtheil stehe, im Untersatz ein particulär bejahendes, dessen Prädicat unter den Subjektbegriff

des Obersatzes zu subsumiren ist, so muß ich danach auch folgende Schlüsse bilden können: Alle Blumen sind Pflanzen; Einige Pflanzen sind Blumen; also einige Pflanzen sind Pflanzen; und: Kein Quadrat ist ein Kreis; Einige Parallelogramme sind Quadrate; also Einige Parallelogramme sind keine Kreise. Aber der erste dieser Schlüsse ist sinnlos und der zweite ist zwar nicht schlechthin, aber doch insofern unwahr, als offenbar alle Parallelogramme keine Kreise sind. Diese Consequenz, der die ältere formale Logik von ihrem Eintheilungsprincipe aus sich nicht entziehen kann, fällt sofort hinweg, sobald man die ganze Schlußfigur auf jenen ihren logischen Grund basirt. Denn danach sind die beiden obigen Schlüsse logisch unzulässig, weil der Subjektbegriff des Untersatzes (einige Pflanzen — einige Parallelogramme) nicht eine Unterart vom Subjektbegriff des Obersatzes (der Blumen — der Quadrate), sondern im Gegentheil die höhere Gattung bezeichnet, von welcher der Subjektbegriff des Obersatzes seinerseits nur eine Art ist.

In der zweiten Schlußfigur soll es ebenfalls vier verschiedene Modi geben. Nämlich 1) Cesare: Kein Materielles hat freien Willen; Alle Geister haben freien Willen; also Kein Geist ist materiell. 2) Camestres: Alle Farben sind sichtbar; kein Ton ist sichtbar; also Kein Ton ist eine Farbe. 3) Festino: Kein Verbrecher kann volle Gemüthsruhe haben; Einige Menschen haben volle Gemüthsruhe; also Einige Menschen sind keine Verbrecher. Und 4) Baroco: Alle Luftarten sind elastisch; Einiges Empfindbare ist nicht elastisch, also Einiges Empfindbare ist keine Luftart. Man sieht, daß von diesen Modis so ziemlich Dasselbe zu sagen ist was von den vorigen. Der Grundsatz, auf dem, wie gezeigt, die ganze zweite Figur mit allen unter ihr begriffenen Fällen ruht, lautet in der negativen Fassung, welche die formale Logik allein in Betracht zieht: der Artbegriff (und resp. das Exemplar), der unter einen höheren Gattungsbegriff nicht zu subsumiren ist, kann auch unter keine von letzterem befaßte Art subsumirt werden, woraus von selbst folgt, daß umgekehrt jeder Artbegriff, der unter dem höheren Gattungsbegriff befaßt ist, unter keine von letzterem gänzlich ausgeschlossene Art subsumirt werden kann. Danach ist es logisch offenbar ganz gleichgültig, ob das allgemein verneinende Urtheil, d. h. der Satz, welcher den Artbegriff von dem höheren Gattungsbegriff aus-

schließt, den Ober- oder Untersatz des Schlusses bildet, d. h. die Modi Cesare und Camestres sind logisch nicht unterscheidbar. Dieß zeigt sich deutlich daran, daß ich auch die einzelnen Schlüsse der beiden Modi umkehren kann und die Conclusion nicht nur logisch richtig, sondern im Wesentlichen auch dieselbe bleibt: sind alle Farben sichtbar, alle Töne dagegen nicht sichtbar, so folgt nicht nur, daß kein Ton eine Farbe ist, sondern auch, daß keine Farbe ein Ton ist. Bei Festino und Baroco findet zwar diese Umkehrung nicht statt; denn wenn das Subjekt des Untersatzes nicht die ganze Art, sondern nur einige Exemplare oder eine Unterart derselben bezeichnet, so folgt zwar, daß diese nicht unter den Subjektbegriff des Obersatzes subsumirt werden können, aber es kann nicht umgekehrt folgen, daß alle Exemplare des Subjektbegriffs des Obersatzes von dem Subjektbegriffe des Untersatzes ausgeschlossen seyen, weil ja eben nur ein Theil, eine Unterart des letzteren von jenem ausgeschlossen, eine andre Unterart also unter ihm befaßt ist und mithin einige seiner Exemplare auch unter dieser Unterart befaßt seyn müssen. Allein daß hier jene Umkehrung nicht stattfindet, kann wiederum keinen logischen Unterschied machen, weil es, wie gezeigt, aus dem logischen Grundsatze, auf dem die ganze Figur mit allen ihren Fällen ruht, unmittelbar folgt. Logisch ist es gleichgültig, ob die ganze Art oder nur ein Theil derselben von dem höheren Gattungsbegriffe ausgeschlossen sey: es folgt immer, daß dieser Theil auch von jeder Art des Gattungsbegriffs auszuschließen ist, wie Baroco besagt. Und eben so gleichgültig ist es, ob umgekehrt die ganze Art oder nur ein Theil derselben unter den höheren Gattungsbegriff zu subsumiren ist: es folgt wiederum immer, daß dieser Theil auch unter keine von dem Gattungsbegriffe nicht befaßte Art subsumirt werden kann, — wie Festino besagt. Das Logische in allen vier Modis ist Dasselbe, und mithin sind sie logisch nicht unterscheidbar. Nur insofern findet ein Unterschied zwischen Baroco und Festino einerseits, und Camestres und Cesare andrerseits statt, als jene beiden Modi in einzelnen Fällen eine gewisse Unbestimmtheit wenn auch nicht selbst hervorrufen, doch wenigstens zulassen. Weil nämlich nach Baroco nur ein Theil der Art (des Subjektbegriffs des Untersatzes) von dem höheren Gattungsbegriffe ausgeschlossen ist, so ist zwar vollkommen gewiß, daß dieser Theil auch von dem

Subjektbegriffe des Obersatzes (dem unter den höheren Gattungsbegriff fallenden Artbegriff) ausgeschlossen seyn muß, aber es bleibt unbestimmt, ob nicht aus andern Gründen auch die übrigen Theile von dem Subjektbegriffe ausgeschlossen sind. Und eben so ist es nach Festino zwar vollkommen gewiß, daß derjenige Theil der Art, der im Untersatze unter den höheren Gattungsbegriff subsumirt wird, nicht unter den Subjektbegriff des Obersatzes (den von dem Gattungsbegriff völlig ausgeschlossenen Artbegriff) zu subsumiren seyn kann; aber es bleibt ungewiß, ob nicht aus andern Gründen auch die übrigen Theile vom Subjektbegriffe des Obersatzes auszuschließen sind. Gemäß dem allgemeinen Grundsatze nämlich muß ich in Baroco auch schließen können: Alle Quadrate sind regelmäßige Figuren; Einige Dreiecke sind keine regelmäßige Figuren; also Einige Dreiecke sind keine Quadrate; — und in Festino: Kein Quadrat ist ein Kegelschnitt; Einige Kreise sind Kegelschnitte; also Einige Kreise sind keine Quadrate. Beide Schlüsse sind zwar nicht an sich, aber doch insofern unwahr, als offenbar alle Dreiecke und alle Kreise keine Quadrate sind. Diese relative Unwahrheit ist die Folge jener Unbestimmtheit. Allein letztere liegt hier keineswegs im Wesen des Schlusses, sondern im Begriffe des Theils oder der Unterart; dieser Begriff ist es, welcher es seiner Natur nach, nothwendig, unbestimmt läßt, ob nicht die übrigen Theile aus andern Gründen ebenfalls von dem Subjektbegriffe des Obersatzes auszuschließen sind. Daß der Schluß selbst (der logische Grundsatz) an dieser Unbestimmtheit keine Schuld hat, geht einfach schon daraus hervor, daß es immer nur andre d. h. außerhalb des Schlusses liegende Gründe sind, weshalb auch die übrigen Theile von dem Subjektbegriffe des Obersatzes nicht befaßt seyn können. Allerdings sind nicht bloß diejenigen Dreiecke, welche keine regelmäßigen Figuren sind, keine Quadrate; aber die übrigen, die regelmäßigen Dreiecke, sind nicht darum keine Quadrate, weil sie ebenfalls nicht unter die regelmäßigen Figuren gehörten, — im Gegentheil, sie sind ja regelmäßige Figuren, — sondern darum, weil sie bloß drei Seiten, die Quadrate dagegen vier haben. — Somit aber ist auch dieser Unterschied ohne logische Bedeutung, da er das logische Wesen des Schlusses nicht trifft.

Dasselbe gilt von den sechs Modis, welche man bei der

dritten Schlußfigur unterschieden hat. Wir haben gezeigt, daß die ganze Figur mit allen unter ihr begriffenen Fällen auf dem Satze beruhe: Wenn derselbe Artbegriff in den Prämissen unter zwei verschiedene höhere Gattungsbegriffe subsumirt wird, so muß allemal auch ein Theil des Einen Gattungsbegriffs unter den andern zu subsumiren seyn. Wir haben diesen Satz aus dem allgemeinen Principe alles Schließens abgeleitet, und damit dargethan, daß er auch in negativer Fassung für die negativen Schlüsse gelten müsse. Wir haben aber auch gezeigt, daß es keinen Unterschied machen könne, ob es die ganze Art, oder nur ein Theil, eine Unterart derselben sey, die in den beiden Prämissen unter zwei verschiedene Gattungsbegriffe subsumirt oder resp. (im negativen Schlusse) nur unter Einen derselben befaßt, vom andern dagegen ausgeschlossen wird; daß es vielmehr nur darauf ankomme, daß die beiden Prädikate der Prämissen höhere Gattungsbegriffe seyen. Eben damit haben wir bereits bewiesen, daß es logisch keinen Unterschied machen kann, ob der Obersatz und resp. der Untersatz ein allgemein bejahendes oder allgemein verneinendes, ein particulär bejahendes oder particulär verneinendes Urtheil ist. Gerade darauf aber beruht allein die Verschiedenheit der 6 Modi, welche die ältere formale Logik unter den Namen: Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo und Ferison, hier aufzählt. Weil sie sonach wiederum den logischen Grund außer Acht läßt und nur die einzelnen möglichen Fälle combinirt, geht es ihr auch wiederum wie bei der ersten Figur, daß nämlich nach ihrem Principe einzelne Fälle zulässig sind, die eine relative Unwahrheit involviren. Nach diesem Principe muß ich auch folgende Schlüsse bilden dürfen: 1) In Darapti: Alle Parallelogramme sind vierseitig; alle Parallelogramme werden durch die Diagonale in zwei gleiche und ähnliche Dreiecke getheilt; also Einiges, das so getheilt wird, ist vierseitig. 2) In Felapton: Kein rechtwinkliges Dreieck hat einen stumpfen Winkel; Von allen rechtwinkligen Dreiecken gilt der pythagoräische Lehrsatz; also Einiges, von dem dieser Lehrsatz gilt, hat keinen stumpfen Winkel. 3) In Datisi: Alle Parallelogramme werden durch die Diagonale in zwei gleiche und ähnliche Dreiecke getheilt; Einige Parallelogramme sind Quadrate; also Einige Quadrate werden in der angegebenen Weise getheilt. Und 4) in Ferison: Kein Parallelogramm ist ein Trapezium;

einige Parallelogramme sind Quadrate; also Einige Quadrate sind keine Trapezien. Diese vier Schlüsse sind zwar wiederum nicht schlechthin, doch aber insofern unwahr, als Das, was die Conclusion aussagt, offenbar nicht bloß von einigen, sondern von allen Exemplaren, vom ganzen Artbegriffe gilt. Und hier beruht diese relative Unwahrheit nicht, wie bei Festino und Baroco der zweiten Figur, auf andern Gründen außerhalb des Schlusses; hier findet keine Entschuldigung statt. Hier aber läßt sich auch der Uebelstand vermeiden, sobald man nur an dem Grundsatze der ganzen Schlußfigur festhält. Denn der Fehler liegt nur darin, daß das Subjekt des Untersatzes nicht unter einen höheren Gattungsbegriff subsumirt wird, sondern im Gegentheil seinerseits den Gattungsbegriff bezeichnet, von dem das Prädicat nur den Artbegriff oder die specifische Eigenschaft angiebt. Nur daher rührt das Unbestimmte, Zweideutige, Halbwahre, um dessentwillen Trendelenburg die ganze dritte Schlußfigur verwirft, — offenbar mit Unrecht, da er Dasselbe, wie gezeigt, auch gegen die erste und zweite Figur, die er ausdrücklich anerkennt, hätte einwenden können, und da hier der Einwand nicht die Schlußfigur selbst und das Logische an ihr, sondern nur die fehlerhafte Formirung einzelner Schlüsse und das unlogische Verfahren der alten formalen Logik trifft. —

Ganz eben so endlich verhält es sich mit der vierten Schlußfigur und ihren angeblichen fünf Modis: Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesapo und Fresison. Die wiederholte Erörterung desselben Punktes wird indeß um so langweiliger, je unfruchtbarer sie erscheint, wo sie nur bestreitet und negirt. Wir überlassen es daher dem geneigten Leser, den oben deducirten Grundsatz der vierten Figur an jene fünf Modi zu halten und sich selbst zu überzeugen, daß dieselben logisch in der That nicht verschieden sind. —

Die ältere formale Logik begnügt sich jedoch in ihrer Leidenschaft für das Eintheilen und Distinguiren nicht mit den vier Schlußfiguren, und deren Modis, sondern will nach Anleitung der Urtheilsklassen die Syllogismen auch noch weiter in hypothetische und disjunktive, assertorische, problematische und apodiktische unterscheiden. Bachmann, Wolff und die Aelteren übertragen diese Eintheilung sogar auch auf die s. g. unmittelbaren Schlüsse. Dadurch werden die Lehrbücher allerdings dicker, aber auch die For-

men und Formeln so zahlreich, daß darüber aller Gehalt dem Blicke entschwindet. Da wir unsererseits dem disjunktiven Schlusse, soweit er logische Bedeutung hat, bereits im Obigen einen Platz unter der zweiten Schlußfigur angewiesen, und anderntheils früher dargethan haben, daß die Unterscheidung der Urtheile in jene Klassen auf keinem logischen Grunde ruhe, so können wir uns hier begnügen, die einfache Folgerung aufzustellen, daß auch jene angebliche Verschiedenheit der Schlüsse ohne logische Bedeutung seyn müsse. Das Logische an diesen Schlüssen fällt in der That bei ihnen allen ganz in Eins zusammen mit dem logischen Grunde und Wesen der einfach kategorischen Schlüsse, ganz so wie bei den gleichnamigen Urtheilen, aus denen ihre Prämissen bestehen. Selbst der disjunktiv apodiktische Schluß, dessen wir oben gedachten, ist nur für die materielle Erkenntniß, die wir unter Umständen durch ihn gewinnen können, von Wichtichkeit; logisch hat er keine andre Bedeutung als alle übrigen unter der zweiten Figur befaßten Schlüsse. —

Was endlich Hegels und Trendelenburgs Eintheilung der Schlüsse betrifft, so haben wir ihrer bereits im vorigen § Erwähnung gethan. Was dort gegen ihre Grundansicht vom Wesen des Schlusses erinnert worden, gilt nothwendig auch gegen die auf diese Ansicht gestützte Eintheilung der Schlüsse. —

§. 53. Die ältere formale Logik pflegt, wenn auch nur anhangsweise in der s. g. Methodenlehre oder der angewandten Logik, an die Lehre vom Syllogismus die Erörterung der s. g. Schlüsse der Analogie, der Induction und Deduction anzufügen. Hegel zieht diese Weisen des Schließens unmittelbar in die Lehre vom logischen Syllogismus mit hinein und vertheilt sie unter die Arten von Schlüssen, die er, wie bemerkt, gemäß seiner Grundanschauung unterscheidet. Trendelenburg dagegen behandelt sie als die besonderen Weisen der „Begründung" von der Lehre vom Schlusse. Wir haben daher noch die Frage zu erörtern, ob und welche logische Bedeutung dieser Art von Schlüssen oder Folgerungen, diesen Verfahrungsweisen (Methoden) der Wissenschaft zur Erweiterung, Vertiefung, Begründung unserer Erkenntnisse, zukommen möge.

Hegel schickt der Einführung der Schlüsse der Induction und Analogie die Uebergangsbemerkung voran: der gewöhnliche,

s. g. vollkommene Schluß hebe sich bei näherer Betrachtung gerade wegen seiner bloßen Reflexionsvollkommenheit zu einem bloßen Blendwerk auf. „Der Medius Terminus hat hier die Bestimmtheit: Alle; diesen kommt im Obersatz das Prädikat unmittelbar zu, das mit dem Subjekt zusammengeschlossen wird. Aber „Alle" sind alle Einzelne; darin hat also das einzelne Subjekt jenes Prädicat schon unmittelbar, und erhält es nicht erst durch den Schluß. Oder das Subjekt erhält durch den Schlußsatz ein Prädicat als eine Folge, der Obersatz aber enthält in sich schon diesen Schlußsatz; der Obersatz ist also nicht für sich richtig, oder ist nicht ein unmittelbares vorausgesetztes Urtheil, sondern setzt selbst schon den Schlußsatz voraus, dessen Grund er seyn sollte. In dem beliebten vollkommenen Schlusse: Alle Menschen sind sterblich; Cajus ist ein Mensch; Also ist Cajus sterblich, ist der Obersatz nur darum und insofern richtig, als der Schlußsatz richtig ist: wäre Cajus zufälligerweise nicht sterblich, so wäre der Obersatz falsch. Der Satz, welcher Schlußsatz seyn sollte, muß mithin schon unmittelbar für sich richtig seyn, weil der Obersatz sonst nicht alle Einzelne befassen könnte; ehe der Obersatz als richtig gelten kann, ist vorher zu fragen, ob nicht jener Schlußsatz selbst eine Instanz gegen ihn sey" (W. V, 151). Derselben Bemerkung begegnen wir bei J. S. Mill (dessen System of Logic, rationative and inductive etc. Lond. 1843 in England Aufsehen gemacht hat). Er sagt: „Wenn wir schließen: Alle Menschen sind sterblich, Der Herzog von Wellington ist ein Mensch, also ꝛc., kann man da nicht einwenden, daß der Satz, der Herzog von W. ist sterblich, in der allgemeinen Behauptung, alle Menschen sind sterblich, präsupponirt ist; daß wir nicht eher von der Sterblichkeit aller Menschen überzeugt seyn können, als wir nicht von der Sterblichkeit aller Individuen überzeugt sind; daß, wenn es zweifelhaft wäre, ob der Herzog v. W. oder ein einzelnes Individuum sterblich sey, dieselbe Ungewißheit auch im Satze, alle Menschen sind sterblich, liegen würde" (die inductive Logik. Von J. S. Mill. Aus dem Engl. von J. Schiel. Braunschw. 1849. S. 10). Mill fügt hinzu: „Der Satz, der Herzog v. W. ist sterblich, ist offenbar eine Folgerung, ein Schluß aus etwas Andrem; aber schließen wir ihn aus dem Satze: Alle Menschen sind sterblich? Gewiß nicht. Woher wissen wir, daß alle Menschen sterblich sind?

Wir können nur die einzelnen Fälle beobachten und aus diesen muß die allgemeine Wahrheit gezogen werden, so daß dieselbe nur ein Aggregat besondrer Wahrheiten, ein umfassender Ausdruck ist, wodurch eine unendliche Anzahl von einzelnen Fällen affirmirt oder negirt wird. Aber eine solche Generalisation ist nicht bloß eine umfassendere Form, um eine Anzahl von beobachteten einzelnen Fällen im Gedächtniß zu behalten, nicht bloß ein Proceß des Benennens, sondern es ist auch eine Folgerung. Wir schließen aus den beobachteten Fällen, daß was wir in diesen Fällen wahr finden, in allen ähnlichen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Fällen wahr ist. Bei diesem induktiven Schließen erlaubt uns nun die Sprache, von vielen Fällen wie von einem einzigen zu sprechen, und Alles, was wir beobachtet haben, sammt unseren Folgerungen daraus, in einen kurzen Ausdruck zu fassen. Statt also aus dem Tode von Peter, Paul, Thomas ꝛc., auf den Tod des Herzogs v. W. zu schließen, gehen wir durch die Generalisation: Alle Menschen sind sterblich, wie durch eine Zwischenstufe; aber die Folgerung ist zu Ende, nachdem wir behauptet haben: alle Menschen sind sterblich; was danach geschieht, ist bloß ein Entziffern unserer eignen Noten." —

Diese Bemerkungen, in denen sich merkwürdiger Weise die entgegengesetztesten Richtungen der Philosophie (denn Mill steht auf dem Boden des reinen Lockeschen Empirismus) begegnen, haben insofern Wahrheit, als sie darauf hinweisen, daß der Syllogismus in allen seinen Figuren wie in allen einzelnen Fällen nur eine Formel ist, durch welche die logische Nothwendigkeit, daß was von der Gattung gelte, auch von den unter ihr befaßten Arten und Exemplaren gelten müsse, nur äußerlich, formell ausgedrückt und in der sichtbaren Gestalt einer nothwendigen Verkettung gleichsam zur Anschauung gebracht wird. Daraus folgt, daß wo das Allgemeine wie das Einzelne bereits vollständig bekannt sind, durch den Schluß keine neue Erkenntniß gewonnen, sondern dem Erkannten nur jene Form logischer Nothwendigkeit gegeben wird. Keineswegs aber folgt, wie Hegel will, daß es in allen Fällen so sey. Hat z. B. der Naturforscher ein einzelnes Mineral von zweifelhafter Species zu untersuchen, so wird er, sobald er an ihm die specifischen Eigenschaften der Metalle entdeckt, zu dem Schlusse berechtigt seyn: dieses Mineral ist ein

Metall, gesetzt auch, daß er von dessen übrigen Eigenschaften noch nichts zu erkennen vermöchte. Er gewinnt also durch den Schluß in der That eine Erkenntniß. Eben so der Botaniker, der Zoologe ꝛc. in unzähligen Fällen.

Aber in jenen Bemerkungen liegt auch noch eine andre Wahrheit. Sie weisen zugleich darauf hin, daß die meisten unserer Gattungsbegriffe, namentlich die Subjektbegriffe der Dinge, hinsichtlich ihres Inhalts nur hypothetische Geltung haben. Denn die meisten derselben stammen aus der Erfahrung. Von ihnen aber sehen wir nicht nur nicht die Nothwendigkeit ein, daß ihr Inhalt nur in der Totalität dieser und keiner andern wesentlichen Bestimmtheiten (Merkmale) bestehen müsse, sondern da sie uns nur dadurch entstanden sind, daß wir in einer Mehrheit von Dingen die relativ identischen wesentlichen Unterschiede, durch welche sie von einer andern Mehrheit unterschieden sind, zur Einheit zusammenfassen, und da wir niemals die Gesammtheit aller einzelnen Dinge vor uns haben und vergleichen können, so können wir auch nicht einmal behaupten, daß thatsächlich in allen einzelnen Dingen jene Unterschiede, die den Inhalt ihres Gattungsbegriffs bilden, sich wiederfinden. Wir müssen mithin stets die Möglichkeit zulassen, daß Einzelnes noch entdeckt werden könne, in dem ein Moment des Subjektbegriffs sich nicht wiederfinde und dem somit ein bestimmter Prädicatbegriff nicht beigelegt werden könne. Insofern aber ist der Inhalt eines solchen Subjektbegriffs und die Allgemeingültigkeit des entsprechenden Prädicatbegriffs noch zweifelhaft, d. h. die Begriffe selbst sind nur von hypothetischer Geltung. So lange z. B. noch nicht die Nothwendigkeit erkannt ist, daß die Bestimmtheit der Sterblichkeit ein Moment des Gattungsbegriffs der Menschheit sey, ist der Prädicatbegriff der Sterblichkeit nur hypothetisch gültig, — nur weil und sofern bisher noch kein unsterblicher Mensch gefunden worden. Insofern kann man mit Recht behaupten, daß die Conclusion: also ist Cajus sterblich, in dem Obersatze bereits präsupponirt sey, weil der Obersatz ungültig und nichts aus ihm zu schließen wäre, wenn Cajus nicht sterblich wäre. Dieß gilt von allen Schlüssen, in denen das Prädicat des Obersatzes ein Erfahrungsbegriff ist: sie alle sind im Grunde nur Specificationen eines allgemeinen Schlusses, den man den Schluß und das Princip der Induktion nennen kann,

weil alle Induktion auf ihm beruht, des Schlusses nämlich: Alle Dinge sind begrifflich, in Gattungen und resp. Arten unterschieden; nun gilt von diesen und diesen einzelnen Dingen dieses und dieses Gleiche (z. B. von so vielen einzelnen Menschen, daß sie gestorben sind): Also wird dasselbe auch von den übrigen ähnlichen, gleichartigen Dingen gelten (also wird auch Cajus und jeder andre Mensch sterben). —

Allein es ist eine offenbare Verwechselung der Begriffe, wenn man jenen Uebelstand der Präsupposition dem logischen Schlusse zur Last legt, da er doch offenbar in der Natur unserer meisten Begriffe oder vielmehr unsers Erkenntnißvermögens liegt. Das Logische am Schlusse und somit der Schluß rein als solcher wird gar nicht davon berührt. Denn logisch ist es vollkommen gleichgültig, ob der Obersatz des Schlusses auch wahr ist, also auch ob das Prädicat desselben, unter welches das Subjekt subsumirt wird, ein seinem Inhalte nach vollgültiger Gattungsbegriff ist oder nicht. Freilich ist auch die Conclusion ihrem Inhalte nach falsch und resp. zweifelhaft, wenn der Obersatz es ist. Aber Wahrheit und Falschheit des Inhalts sind Begriffe, die gar nicht in die Logik, sondern in die Erkenntnißtheorie gehören. Eben so wenig kümmert es die Logik, ob unsere concreten Begriffe in ihrem gesammten Inhalte dem reellen Seyn völlig entsprechen oder nicht. Ihr kommt es bloß darauf an, darzuthun, daß alles Einzelne nur überhaupt von einem Allgemeinen befaßt und resp. bestimmt oder was dasselbe ist, begrifflich unterschieden seyn, daß es demgemäß mannichfaltige concrete (Gattungs-) Begriffe geben und daß Alles, was von der Gattung gilt, nothwendig auch von den unter ihr befaßten Arten gelten müsse. Letzteres steht unabänderlich fest, die einzelnen Gattungsbegriffe mögen ihrem Inhalte nach wahr oder falsch seyn. Ja dieser allgemeine Grundsatz des Syllogismus ist sogar das alleinige Kriterium der Wahrheit unserer concreten Gattungsbegriffe. Denn der Inhalt eines solchen Begriffs kann unmöglich wahr seyn und mithin der Begriff selbst nicht für einen Gattungsbegriff gelten, wenn Das, was er besagt, nicht von allen unter ihm befaßten Arten und Exemplaren gilt. Eben darum kann sich die Logik um die Wahrheit oder Falschheit unserer Begriffe nicht kümmern. Was der Inhalt derselben sey und ob derselbe überall auf Vollständigkeit und Nothwendigkeit

Anspruch machen könne, dieß zu ermitteln überläßt sie vielmehr nothwendig wiederum dem forschenden Erkenntnißvermögen.

In der That ist es ja gerade die Aufgabe der verschiedenen Wissenschaften, die concreten Begriffe, von welchen die einzelnen Dinge befaßt und bestimmt sind, ihrem Inhalte nach wissenschaftlich festzustellen. — Wird diese Aufgabe mit in die Logik hineingezogen, so fällt letztere nothwendig mit der Mathematik, der Mineralogie, Botanik, Zoologie 2c. in Eins zusammen. Wie die Mathematik nur den Inhalt der Begriffe und resp. Gesetze bestimmt, unter denen alle Größen rein als solche und somit alle Dinge, sofern sie Größen sind, nothwendig stehen, so gehen gleichermaßen die Naturwissenschaften nur auf die Erforschung des Inhalts der Begriffe und Gesetze, unter welche die Erscheinungen und Produkte der Natur hinsichtlich ihrer qualitativen und wesentlichen Bestimmtheit fallen. Das Gesetz ist überall nur Moment und resp. Ausdruck (Aeußerung) des Begriffs. Der Begriff bestimmt, wie gezeigt, das unter ihm befaßte Einzelne nicht nur nach seiner Beschaffenheit und Wesenheit, sondern eben damit auch nach Substanz und Modification, Grund und Folge, Ursache und Wirkung, Vermögen und Energie, Zweck und Mittel, — also in allem seinen Thun und resp. Leiden. Er bestimmt mithin die Art und Weise, in welcher das Einzelne nothwendig und allgemein thätig seyn muß, also dem Inhalte nach Das, was im und resp. mit dem Einzelnen nothwendig und allgemein geschieht. Eben dieß aber ist, wie bereits bemerkt, das Wesen des Gesetzes: das Gesetz ist nur derjenige Theil des Begriffs, durch den gemäß den Kategorieen des Grundes und der Folge, der Ursache und Wirkung 2c. jenes Thun, jenes Geschehen bestimmt ist und damit Nothwendigkeit und Allgemeinheit erhält. Nur weil die Dinge nach Begriffen unterschieden sind und deshalb auch gemäß ihren Begriffen entstehen und bestehen, wirken und leiden, muß z. B. der Begriff der Körperlichkeit auch als Gesetz, der Schwere, in ihnen sich äußern.

Die Gesetze zu ermitteln, hat allerdings große Schwierigkeit. Denn das Gesetz ist nicht nur ein Allgemeines, sondern beruht nothwendig auf dem Innern, dem Wesen und der Substanz der Dinge, weil es eben nur die von ihrer begrifflichen und damit wesentlichen, substanziellen Bestimmtheit abhängige allgemeine und nothwendige Weise ihres Thuns und Leidens

das davon abhängige allgemeine Geschehen ausdrückt. Unserer Forschung und Erkenntniß dagegen steht, wie gezeigt, unmittelbar nur das Aeußere, die Erscheinung der Dinge offen. Um so mehr aber muß es den einzelnen Wissenschaften überlassen bleiben, die Verfahrungsweisen oder Methoden ausfindig zu machen, welche geeignet seyn mögen, dem Ziele näher zu führen. Sie allein sind nicht nur befähigt dazu, da sie allein das gegebene Material, die Mannichfaltigkeit des Einzelnen und die bisher gewonnenen Resultate der Forschung beherrschen, sondern, so gewiß es ihre Aufgabe ist, den Inhalt der Begriffe und resp. Gesetze zu ermitteln, so gewiß ist es auch ihr Recht und ihre Pflicht, die Mittel und Wege zur Erfüllung ihrer Aufgabe zu bestimmen.

Zu diesen Mitteln und Wegen gehören nun aber jene s. g. Schlüsse der Analogie, der Induktion und Deduktion. Diese Namen bezeichnen nur die allgemeinen Verfahrungsweisen, deren sich die Wissenschaften bisher bedient haben, um ihrer Aufgabe zu genügen. Die Philosophie überhaupt hat dieselben allerdings in ihr Bereich zu ziehen, da es ihre Sache ist, nicht nur das menschliche Wissen sowohl der Form wie dem Inhalte nach zu untersuchen, sondern auch wo möglich zu erweitern und zu vertiefen, auf seine Gründe und Principien zurückzuführen und zu einem systematischen Ganzen zusammenzuordnen, da sie also selbst solcher Verfahrungsweisen zur Erfüllung ihrer Aufgabe nicht entrathen kann. Insbesondre ist es Sache der Erkenntnißtheorie, die Bedeutung derselben, ihren Werth und ihre Gültigkeit kritisch festzustellen. Wir haben daher in der Einleitung bei der Erörterung des Begriffs des Beweisens das Verfahren der Analogie, der Induktion und Deduktion kurz berührt, weil auch die Logik ihren eignen Inhalt erst zu ermitteln und wissenschaftlich zu erweisen hat. Eben darum aber ist die Beurtheilung, Begründung und Feststellung dieser Verfahrungsweisen an sich nicht Sache der Logik. So gewiß sie es nur mit den Gesetzen und Normen, den allgemeinen nothwendigen Funktionen unsers Denkens-überhaupt, möge es Forschen, Erkennen und Wissen oder bloßes Phantasiren, Meinen und Glauben seyn, zu thun hat, so gewiß also ihr Gegenstand nur die unterscheidende Denkthätigkeit ist, so gewiß hat sie unmittelbar nichts zu schaffen mit den Mitteln und Wegen, auf denen wir überhaupt zur Erkenntniß eines Objekts kommen, die also nur der erkennenden Thätigkeit unsers Denkens

dienen. Die Erkenntnißtheorie hat ihr dieselben zuzubereiten und zu überliefern, damit sie, wie jede andre Wissenschaft, sich ihrer bedienen möge.

Allein die Logik hat zur Erkenntnißtheorie das eigenthümliche Verhältniß, daß sie, wie gezeigt, insofern zugleich ein Theil oder Supplement jener ist, als die von ihr aufgestellten Gesetze und Normen unsers Denkens-überhaupt nothwendig auch unsere erkennende Denkthätigkeit unter sich begreifen, leiten und bestimmen. Darum ist andrerseits die Logik nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, jene Verfahrungsweisen der erkennenden Denkthätigkeit insoweit, aber auch nur insoweit, in ihr Bereich zu ziehen, als dieselben durch die allgemeinen logischen Gesetze, Normen und Funktionen ebenfalls bedingt sind, d. h. die Logik hat zu untersuchen, ob auch jene Verfahrungsweisen nicht etwa den logischen Gesetzen widersprechen, ob und inwiefern sie vielmehr logisch begründet, logisch gültig sind.

Nun leuchtet unmittelbar ein, daß jede Methode wie überhaupt jede Bemühung, den Inhalt des concret Allgemeinen, des bestimmenden Begriffs und resp. Gesetzes, zu ermitteln, schon insofern auf einem logischen Grunde beruht, als sie voraussetzt, daß das Einzelne überall durch Begriffe und Gesetze materiell wie formell bestimmt sey. Stünde dieß nicht anderweitig, logisch und damit allgemein, fest, oder was dasselbe ist, läge jene Voraussetzung nicht unmittelbar in der Natur unsers Denkens-überhaupt, so wäre es ein widersinniges, wenigstens ein höchst zweifelhaftes Unternehmen, vom Einzelnen aus (induktiv) das Allgemeine finden wie umgekehrt vom Allgemeinen aus (deduktiv) ein Einzelnes bestimmen zu wollen; jedenfalls wäre nicht wohl zu begreifen, was den menschlichen Geist, dem unmittelbar nur Einzelnes gegeben ist, zu diesem Unternehmen veranlassen könnte.

Aber auch insofern hat jede wissenschaftliche Methode nothwendig eine logische Basis, als sie gemäß der logischen Natur des Allgemeinen, des Begriffs wie Gesetzes, wird verfahren, ja sich selbst nach ihr wird richten und gestalten müssen. Ist der logische Begriff die Totalität der relativ identischen Unterschiede, durch welche eine Mehrheit von Dingen (eine Totalität) von einer andern Mehrheit unterschieden ist, so können, wie gezeigt, die concreten Gattungsbegriffe in unserm Bewußtseyn nur dadurch entstehen, daß wir eine Mehrheit von Dingen mit einer

andern Mehrheit vergleichen. Diese Vergleichung, so lange sie bloß auf die unmittelbare Wahrnehmung sich stützt, wird indeß nur äußerliche, oberflächliche Begriffe ergeben, d. h. Begriffe, wie sie das gemeine Bewußtseyn zu besitzen pflegt, in denen nur die im Aeußern der Dinge sich darbietenden relativ identischen Unterschiede (Merkmale) zur Einheit zusammengefaßt erscheinen. Es ist eben die Sache der verschiedenen Wissenschaften, diese äußerlichen Begriffe erst zu Begriffen im wahren eigentlichen Sinne zu erheben, d. h. die nicht bloß im Aeußern, sondern vielmehr im Innern, im Wesen und der Substanz der Dinge liegenden, also die wesentlichen, substanziellen Merkmale zu ermitteln und zur Einheit des Begriffs zusammenzufassen. Diese substanziellen Merkmale geben sich aber nur im allgemeinen nothwendigen d. i. gesetzlichen Thun und Leiden des Einzelnen kund, weil wie gezeigt, die Substanz selbst wesentlich Thätigkeit ist. Darum kommt es der Wissenschaft so vorzugsweise auf die Erkenntniß der Gesetze an. Eben darum aber wird sie auch nie außer Acht lassen dürfen, daß die Gesetze doch nur wesentliche Momente der substanziellen Natur der Dinge, d. h. des Inhalts ihres Begriffs, sind, und daß also diese wissenschaftlichen Begriffe im Allgemeinen auf keine andre Weise gefunden werden, in unserm Bewußtseyn entstehen können als die Begriffe ihrer logischen Natur nach überhaupt. Die Wissenschaft wird mithin zuvörderst das einzelne Thun und Leiden in einer Mehrheit von Dingen beobachten (vergleichen) müssen, um zunächst nur überhaupt das Allgemeine der gegenseitigen Wirksamkeit der Dinge, d. h. nur concrete Thätigkeitsbegriffe zu gewinnen. Damit aber hat sie noch keineswegs die Gesetze, die in ihnen walten; solche Thätigkeitsbegriffe, z. B. der Bewegung, des Drucks und Stoßes, des Fallens, des Fließens, der Ausdehnung, Elastizität ꝛc., finden sich meist schon im gemeinen Bewußtseyn vor. Um die Art und Weise, in der eine solche einer Gesammtheit von Dingen begrifflich zukommende Thätigkeit nothwendig und allgemein sich vollzieht, d. h. um ihr Gesetz zu entdecken, wird die Wissenschaft diese Thätigkeiten, wie sie allgemein sich äußern, näher beobachten müssen. Aber das Allgemeine liegt der Beobachtung nicht unmittelbar vor. Die Wissenschaft wird mithin doch wieder an das Einzelne sich halten müssen, aber sie wird das Einzelne zum Repräsentan-

ten des Allgemeinen zu erheben suchen, d. h. sie wird im einzelnen Falle von allem Besondern der Erscheinung absehen, und nur dasjenige in's Auge fassen, in welchem der bereits gefundene Thätigkeits begriff, wie das Allgemeine im Einzelnen gemäß der logischen Natur des Begriffs, sich ausdrückt. Eben damit generalisirt sie das Einzelne; und wird nun von dem in den einzelnen Fällen gefundenen, an sich ebenfalls nur einzelnen Resultate folgern dürfen, daß es sich in allen übrigen Fällen, die unter denselben Thätigkeitsbegriff gehören, gleichermaßen wiederfinden werde, d. h. sie schließt vom Einzelnen auf das Allgemeine.

In der That verfahren gerade so alle Wissenschaften, wo sie von der einzelnen Erscheinung, der Anschauung aus, ein inhaltlich Allgemeines festzustellen suchen. Die Mathematik, deren Beweisverfahren im Allgemeinen die Demonstration ist, generalisirt zunächst überall die einzelne Figur, an der sie ihren Beweis führen will. Indem sie zeigen will, daß in allen Dreiecken die Summe der Winkel = 2 R seyen, abstrahirt sie bei dem einzelnen Dreiecke, das sie der Demonstration zu Grunde legt, von allem Besondern der Erscheinung, und faßt nur dasjenige in's Auge, in welchem das Allgemeine des Begriffs sich ausdrückt. Demnächst zieht sie ihre Hülfslinien, und bringt uns dadurch mittelbar zur Anschauung, was die unmittelbare Wahrnehmung nicht bemerkte. Das Resultat betrachtet sie mit Recht als ein allgemeingültiges, als ein Begriffsmoment aller Dreiecke, d. h. sie schließt vom Einzelnen auf's Allgemeine, weil sie eben vorher das einzelne Dreieck selbst gleichsam in die Sphäre der Allgemeinheit erhoben hatte. Ganz eben so macht der Physiker den einzelnen fallenden Körper zum Repräsentanten aller, d. h. des Thätigkeitsbegriffs des Fallens überhaupt, und demonstrirt uns sodann an ihm das Gesetz des Falls. Aber das Recht zu diesem Verfahren beruht allein auf der logischen Natur des Begriffs, darauf, daß alles Einzelne nothwendig begrifflich unterschieden (bestimmt) ist und daß der Begriff seiner Natur nach in dem unter ihm befaßten Einzelnen nothwendig sich ausdrückt.

In den Fällen, in denen dieses Verfahren genügt, genügt auch die bloße Analyse. Der Mathematiker, indem er seine Hülfslinien zieht, analysirt nur das Dreieck: er zergliedert es und bringt durch die Combination der einzelnen Glieder den zu

beweisenden Satz, das Verhältniß der Theile, zur Anschauung. Ebenso der Physiker. Alles Analysiren ist nur ein Zerlegen der Begriffe selbst oder der sie repräsentirenden Anschauungen in ihre einzelnen Momente. Dadurch werden Beziehungs- und Vergleichungspunkte hergestellt, mittelst deren Bestimmungen, die an sich im Ganzen liegen, aber wegen des Mangels an solchen Punkten nicht unmittelbar wahrgenommen werden konnten, zur Anschauung kommen, d. h. der neue Gedanke, der zu beweisende Satz wird wiederum nur gewonnen durch Unterscheiden, Beziehen und Vergleichen. Und die Berechtigung alles Analysirens und seiner Resultate liegt mithin wiederum in der logischen Nothwendigkeit, daß Alles, was ist, in sich unterschieden seyn muß, und daß auf der Bestimmtheit der immanenten Unterschiede, der Momente, die Bestimmtheit der Einheit, des Ganzen, beruht.

Allein jenes Verfahren kann nur genügen, wo der dingliche und resp. Thätigkeitsbegriff (des Dreiecks, — des Fallens) bereits gegeben ist und zugleich die einzelne Erscheinung als Repräsentant desselben zur Anschauung gebracht werden kann. Es wird anders verfahren werden müssen, wo letzteres unmöglich oder wo neue Thätigkeitsbegriffe (z. B. das Angezogenwerden der Planeten durch die Sonne) erst festzustellen sind, also auch überall, wo es darauf ankommt, die gewonnenen einzelnen Begriffe und Gesetze auf höhere, allgemeinere zurückzuführen und so im stufenweisen Fortschritt zur Erkenntniß ihres letzten Grundes, der Wesenheit der Dinge, zu gelangen, — was das Ziel aller Wissenschaft ist. Auch dieses Streben hat seine Berechtigung in der logischen Natur des Allgemeinen, das, wie gezeigt, einer Steigerung fähig ist und damit hinweist auf ein höchstes Allgemeines, auf letzte concrete, inhaltliche Begriffe (Gesetze), unter welche andre, niedrigere wie der Artbegriff, unter den Gattungsbegriff befaßt sind. Um neue Thätigkeitsbegriffe überhaupt und namentlich um solche höhere Gesetze zu finden, die nicht unmittelbar in der einzelnen Erscheinung, sondern in den bereits gewonnenen niedrigeren G e s e t z e n sich ausdrücken, wird es einerseits nöthig seyn, die im obigen Sinne generalisirten Erscheinungen und resp. ihre durch Analyse gewonnenen Theile und Elemente mannichfaltig zu combiniren und mit andern Erscheinungen andrer A r t oder G a t t u n g in Beziehung zu setzen, und

zwar wo möglich in Verhältnisse und Verbindungen, in denen sie nach dem gewöhnlichen Naturlaufe nicht zu stehen pflegen. Dadurch werden theils neue Qualitäten, Wirkungen und Thätigkeitsweisen, theils die unveränderlichen, unaufhebbaren und somit wesentlichen Verbindungen, Verhältnisse und Bestimmtheiten der einzelnen Erscheinungen hervortreten. Es wird andrerseits nöthig seyn, die generalisirte einzelne Erscheinung, in der sich ein bereits gefundenes (niedrigeres) Gesetz darstellt, mit andern Erscheinungen und wo möglich mit solchen, die ein andres bekanntes Gesetz ausdrücken, in eine Beziehung zu bringen, welche nicht nur die eigne gesetzliche Bestimmtheit und unveränderliche Verbindung der eignen Momente einer jeden, sondern auch ihr gegenseitiges Verhältniß, ihre möglicherweise vorhandene Unterordnung 2c. an den Tag zu legen geeignet sey. Dieses Trennen und Verbinden von Einzelnem mit Einzelnem, von relativ Allgemeinem mit relativ-Allgemeinem und resp. Einzelnem, ist das synthetische Verfahren, dessen sich besonders die Naturwissenschaften bedienen: alles Experimentiren ist im Wesentlichen ein solches Synthesiren. (Welch' bedeutsame Entdeckungen z.B. verdankt die Naturforschung der bloßen Verbindung der bekannten Elemente zur Galvanischen Kette und resp. Voltaschen Säule.)

Ein Synthesiren im weitern Sinne erfolgt bei jeder Begriffsbildung, sofern sie die relativ identischen Unterschiede einer Mehrheit von Dingen zur Einheit zusammenfaßt, ja bei jeder Anschauung, sofern sie die mannichfaltigen einzelnen Bestimmtheiten eines Dinges ebenfalls zur Einheit zusammen- und damit das Ding als Ein Ding, ein Ganzes faßt; — es ist überhaupt eine der unentbehrlichsten Funktionen unsers Denkens zur Bildung unserer Erkenntnisse und unserer Gedanken, indem überall, wo wir die Objekte nach der Kategorie der Einheit und weiter der Ganzheit wie der Wesenheit überhaupt und endlich des Begriffs unterscheiden, implicite eine Synthese stattfindet. Aber jenes Synthesiren ist einerseits zugleich ein Trennen, ein Aufheben der gewöhnlichen natürlichen Verbindung der Dinge und ihrer Elemente, andrerseits verknüpft es das Mannichfaltige nicht, um es zur Einheit oder Ganzheit zusammenzufassen, sondern um es zusammen- und resp. auf einander wirken zu lassen; kurz es ist ein künstliches, absichtliches Verfahren, um Erkenntnisse zu

gewinnen, die nicht unmittelbar sich darbieten*). Indeß auch diesem Verfahren liegen wiederum logische Gesetze und resp. Funktionen zu Grunde, auf denen seine Berechtigung beruht. Zunächst das allgemeine Gesetz, daß wir nur in Unterschieden zu denken und also auch nur Unterschiedenes mittelst Beziehung und Vergleichung zu erkennen vermögen. Daraus folgt, daß es zur Erweiterung und Vertiefung unserer unmittelbaren Erkenntniß nothwendig ist, neue concrete Beziehungs- und Vergleichungspunkte herzustellen, mittelst deren, wie bemerkt, Das, was an sich in der Sache liegt, aber wegen des Mangels solcher Punkte für die unmittelbare Wahrnehmung verschlossen bleibt, der denkenden Betrachtung zugänglich wird. Dieß eben thut jenes Synthesiren oder es ist wenigstens sein Zweck. Demnächst das speciellere logische Gesetz, daß, weil die Dinge von einander unterschieden und durch ihre Unterschiede bestimmt sind, sie auch in innerer wie äußerer Beziehung, in Verhältnissen zu einander stehen und somit in ihrem Verhalten, in ihrer gegenseitigen Wirksamkeit auf einander ihr Wesen und Begriff wie die Gesetze ihres Thuns und Leidens sich ausdrücken müssen. Daraus folgt, daß, in je mannichfaltigere Verhältnisse ein Ding gesetzt wird, desto mehr von den Begriffsbestimmungen und Gesetzen seiner Natur hervortreten wird. Endlich der noch speciellere logische Satz, daß wie das Einzelne (das Exemplar), so auch das relativ Allgemeine (der Artbegriff) Ausdruck des höheren, allgemeineren Gattungsbegriffs seyn muß.

Auf Analyse und Synthese im angegebenen Sinne und resp. auf der Verknüpfung beider beruht alle Induktion, mittelst deren die Naturforschung die großen Eroberungen, deren sie sich rühmen darf, gemacht hat. Der Name bezeichnet eben nur die an sich unberechenbar-mannichfaltigen Methoden, welche bereits gefunden worden oder noch gefunden werden mögen, um vom Einzelnen aus zur Erkenntniß des concret Allgemeinen, des Inhalts der Begriffe und Gesetze, zu gelangen, d. h. er bezeichnet alle Folgerung vom Einzelnen auf das Allgemeine. Gemeinhin

---

*) Die vier Methoden der strengen Induktion, die Mill a. O. S. 97 ff. unterscheidet, — die s. g. Methode der Uebereinstimmung, der Differenz, der Rückstände und der sich begleitenden Veränderungen — sind nur Specificationen dieses synthesirenden Verfahrens, das, wie von selbst einleuchtet, immer zugleich ein Trennen involvirt.

pflegt man induktive und analytische Methode zu identificiren, d. h. man versteht unter letzteren alles Fortschreiten vom Einzelnen zum Allgemeinen oder „von dem Bedingten und Begründeten zu den Principien, den obersten Bedingungen und Gründen," und setzt ihr demgemäß die synthetische Methode, d. h. das umgekehrte Verfahren, das vom Allgemeinen zum Einzelnen oder „von den Principien und dem Einfachen zu den Folgen und dem Zusammengesetzten fortgeht," entgegen. Auf den Namen kommt es nicht an. Aber es ist klar, daß ohne ein Synthesiren im obigen Sinne die Ausbeute des induktiven Verfahrens eine sehr geringe seyn würde; jedenfalls synthesiren im obigen Sinne die Naturwissenschaften tagtäglich und haben gerade dadurch das induktive Verfahren erst zu Ansehn und Bedeutung gebracht. Trendelenburg dagegen will das analytische und induktive Verfahren unterscheiden. Während jenes, meint er, die Erscheinung zerlegt oder durcharbeitet, um in ihr den hervorbringenden Grund zu ergreifen, beläßt die Induktion das Einzelne wie es ist, und faßt es nur in seiner Gesammtheit zusammen, um die Allgemeinheit der Erscheinung zu entwerfen. Wir können diese Unterscheidung nicht gelten lassen, oder wenigstens bloß insofern, als sie nur den oben erwähnten Unterschied zwischen den wahrhaft wissenschaftlichen und den äußerlichen oberflächlichen Begriffen des gemeinen Bewußtseyns ausdrückt. Denn das wahrhaft Allgemeine ist stets auch der Grund der Erscheinung, weil es der Begriff ist, der das Einzelne wesentlich, in seiner Substanz wie in seinem Thun und Leiden, bestimmt.

Es leuchtet von selbst ein, daß die Resultate des induktiven Verfahrens um so bedeutender seyn werden, je genauer analysirt und insbesondre je zweckmäßiger synthesirt wird. Die Möglichkeit zweckmäßiger Synthesen beruht aber wiederum auf einem logischen Grunde, auf der Nothwendigkeit nämlich, daß das Einzelne weil eben das Allgemeine in ihm sich ausdrückt, seinerseits nicht nur auf sein Allgemeines, sondern auch auf alles übrige unter demselben mitbefaßte Einzelne hinweist. Es kommt nur darauf an, diese oft sehr leisen und versteckten Hinweisungen, die meist nur errathen seyn wollen, herauszufinden, — was natürlich dem genialen Blicke des Naturforschers überlassen bleiben muß. Es leuchtet aber auch eben so unmittelbar ein, daß alle Induktion nur h y p o t h e t i s c h allgemeine Begriffe wie Ge-

setze, weil eben nur Erfahrungsbegriffe, ergeben kann, und daß es der speculativen Philosophie, welche die logischen Schlüsse aus Erfahrungsbegriffen und damit letztere selbst verwirft, überlassen bleiben muß, einen Weg zu finden, auf dem man die Erfahrung zu umgehen und den schlechthin nothwendigen Inhalt der Begriffe zu ermitteln, also nachzuweisen vermag, in welche und wie viele Arten etwa die Gattung der Mineralien oder Pflanzen nothwendig sich spalte, welche Momente nothwendig zum Begriff des Metalls gehören, oder auch nur, daß das Prädicat der Sterblichkeit ein nothwendiges Moment des Gattungsbegriffs der Menschheit sey. So lange sie dieß durch das „Blendwerk" ihrer Construktionen und dialektischen Uebergänge nicht vermag, werden die s. g. „Reflexionsschlüsse" troß alles „Blendwerks" in Anwendung bleiben müssen.

Die s. g. Schlüsse der Analogie bilden nur eine Abart oder Modification jener Folgerungen vom Einzelnen auf das Allgemeine, die wir unter dem Namen der Induktion zusammenfassen. Nach der gewöhnlichen, dem Sprachgebrauche der exakten Wissenschaften entsprechenden Bedeutung des Worts ist ein Schluß der Analogie eine Folgerung, welche annimmt, daß, weil A in seinen meisten Eigenschaften oder doch in einer und der andern wesentlichen Qualität mit B übereinstimmt, auch von A in andrer Beziehung Dasselbe gelten werde, was von B gilt, also daß A unter denselben Prädikat-, denselben Subjektbegriff, dasselbe Gesetz fallen werde, von welchem B bekanntermaßen befaßt ist, oder daß beide unter einen noch unbekannten, erst festzustellenden Begriff zu subsumiren seyn werden (vgl. Mill a. O. S. 319 f.). Danach war die Vermuthung Newtons, daß der Diamant, weil er ein im Verhältniß zu seiner Dichtigkeit sehr großes Brechungsvermögen besitzt, — eine Eigenthümlichkeit, die in verbrennlichen Stoffen beobachtet worden war, — ebenfalls verbrennbar seyn dürfe, ein Schluß der Analogie. Oder wenn eine noch unbekannte Pflanze einer bekannten in den meisten Eigenschaften gleicht, und der Botaniker demgemäß folgert, daß beide unter denselben Artbegriff gehören dürften, der dann gemäß diesem neuen Zuwachs, den er erhält, zu modificiren sey, so folgert er aus der Analogie. Eben so der Physiker oder Chemiker, wenn er annimmt, daß mehrere Erscheinungen wegen ihrer überwiegenden Aehnlichkeit unter Ein- und dasselbe Gesetz,

das er demgemäß zu entwerfen sucht, fallen. Das Verfahren der Analogie folgert mithin ebenfalls vom Einzelnen auf das Allgemeine, indem es entweder vom Einzelnen aus das bereits bekannte Allgemeine nur seinem Umfang nach erweitern und resp. seinem Inhalte nach modificiren will, oder von einzelnen Erscheinungen aus, die bisher noch unter kein Allgemeines befaßbar waren, mittelst Vergleichung und Combination ein solches zu entdecken sucht. Daß zu diesem Behufe wiederum Analyse und Synthese im obigen Sinne die geeignetsten Mittel sind, leuchtet von selbst ein. Eben so klar ist, daß dieß Verfahren auf dieselben logischen Voraussetzungen sich gründet wie die streng induktive Methode, und nur durch die geringere Gewißheit, die es gewährt, sich von jener unterscheidet. Auch die Induktion geht von der Aehnlichkeit der Erscheinungen aus; aber sie bleibt dabei nicht stehen. Denn sie zeigt nicht nur, daß A, B, C.... größtentheils gleiche oder ähnliche Eigenschaften haben — womit es allerdings wahrscheinlich wird, daß auch der Prädikatbegriff m ihnen gemeinsam seyn oder der Subjektbegriff n sie unter sich befassen wird, — sondern sie weist mittelst Analyse und Synthese zugleich nach, daß zwischen A, B, C.... und m oder resp. n eine unveränderliche Verbindung bestehe, die überall in wesentlich gleicher Weise hervortritt, wo A, B, C.... gegeben sind, — daß also z. B. die Erregung von Elektricität in irgend einem Körper stets und überall mit der Erregung der entgegengesetzten Elektricität in einem andern Körper verbunden erscheint, womit das Gesetz der s. g. inducirten Elektricität gegeben ist. Eine solche Verbindung vermag die bloße Analogie nicht nachzuweisen. —

Was endlich das Verfahren der Deduktion betrifft, so hat man es mit dem Namen der s. g. synthetischen Methode κατ᾽ ἐξοχὴν bezeichnet oder doch mit ihr identificirt, indem man unter letzterer das „Fortgehen" vom Allgemeinen zum Einzelnen, von „den Principien und dem Einfachen zu den Folgen und dem Zusammengesetzten" verstand. Es leuchtet jedoch von selbst ein, daß dieß „Fortgehen" nicht nothwendig ein Synthesiren im eigentlichen Sinne des Worts zu seyn braucht, ja daß es, sofern es vom Principe aus die Folgen bestimmen will, kein bloßes Synthesiren seyn kann, sondern nothwendig der Analyse bedarf. Der Name ist indeß gleichgültig. Der Sache nach ist es

richtig, daß alle Deduction den Zweck hat, vom Allgemeinen aus das noch unbekannte, unbewiesene, unsichere Einzelne zu finden, darzulegen oder näher zu bestimmen. Das Allgemeine ist hier nothwendig der Begriff im engern eigentlichen Sinne des Worts, d. h. das die unter ihre befaßten einzelnen Erscheinungen bestimmende Allgemeine, das als solches immer zugleich Gesetz ist. Denn ich kann vom Allgemeinen aus keine Folgerung auf das Einzelne ziehen, wenn nicht dieses durch jenes bedingt und bestimmt ist *).

Darum wird in den meisten Fällen die Deduktion eine bloße Analyse seyn, d. h. ein auf Zergliederung des Allgemeinen, Begriffs oder Gesetzes, beruhender Nachweis, daß das Einzelne nothwendig nur — so und nicht anders seyn müsse, weil es eben Moment des Allgemeinen, von ihm bedingt und bestimmt sey. Die klarsten Beispiele strenger Deduktion liefert die Mathematik, wenn sie z. B. von dem allgemeinen Satze aus, daß in allen Dreiecken die Summe der Winkel = 2 R sey, darthut, wie groß jeder einzelne Winkel in jedem gleichseitigen Dreieck seyn müsse. Eben so sind die s. g. Beweise vom Daseyn Gottes analytische Deduktionen. Denn sie wollen alle nur ein einzelnes bestimmtes Moment, das reelle Seyn Gottes, durch Zergliederung eines allgemeinen Satzes oder Begriffs nachweisen, als denknothwendig darthun. So der ontologische Beweis durch Zergliederung Dessen, was in dem Begriffe eines allerrealsten Wesens gedacht werde; der kosmologische durch Analyse des allgemeinen Satzes, daß das Bedingte nothwendig eine Bedingung als das Prius seiner Existenz fordere; der teleologische durch Zergliederung des Begriffs des Zwecks und eines zweckgemäß bestimmten Daseyns. Wir selbst haben in unserer Darstellung der Logik fast durchgängig analytisch deducirt, indem wir vom Begriffe des Unterschieds und der unterscheidenden Denkthätigkeit ausgingen und durch Zerglie-

*) Trendelenburg verwechselt hier die Deduktion mit dem Syllogismus. Daher seine Unterscheidung zwischen dem Allgemeinen als bloßer „Thatsache" und dem Allgemeinen als „Grund," zwischen der Deduktion und synthetischen Methode. Allein es ist klar, daß der Syllogismus nur möglich ist, wo das Einzelne bereits bekannt ist. Er will letzteres nicht erst ermitteln oder näher bestimmen, sondern nur zeigen, daß, sofern ihm diese und diese Bestimmtheiten zukommen, es nothwendig unter diesen und diesen höheren Gattungsbegriff zu subsumiren sey.

derung desselben zunächst die allgemeinen Gesetze und Normen alles logischen Denkens, demnächst von ihnen aus die einzelnen Kategorieen, endlich von der Kategorie des Begriffs aus die besondern Funktionen des Urtheilens und Schließens darzulegen und zu bestimmen suchten.

Auch die Naturwissenschaften bedienen sich wohl der analytischen Deduktion, gewöhnlich aber nur, um die Gültigkeit eines auf dem Wege der Induktion gefundenen höheren Gesetzes durch den Nachweis zu bewahrheiten, daß aus ihm ein niedrigeres, auf andrem Wege ermitteltes Gesetz sich ableiten lasse. So ist es eine analytische Deduktion, wenn man aus Newton's Gravitationstheorie die Keplerschen Gesetze der Planetenbewegung herleitet. In der Regel wendet die Naturwissenschaft die synthetische Form des induktiven Verfahrens an. Nachdem sie ein Gesetz, die allgemeine Thätigkeitsweise einer wirkenden Ursache, festgestellt hat, setzt sie es mit einem andern Gesetze hypothetisch in Verbindung, und sucht sodann zu bestimmen, was die einzelnen Wirkungen dieser so combinirten Ursachen, gemäß der allgemeinen Natur derselben, seyn werden. Es war z. B. ein synthetisch deduktives Verfahren, mittelst dessen es Leverrier gelang, durch Combination verschiedener allgemeiner Gesetze, der Proportion des Abstands der Planeten von der Sonne und von einander, der elliptischen Bahn ihrer Bewegung 2c., die Stellung des noch unentdeckten Planeten Neptun in einem bestimmten Zeitraum so genau anzugeben, daß er danach aufgefunden werden konnte. Es ist das gleiche Verfahren, wenn der Ingenieur aus den gesetzlich bekannten Ursachen, die auf die Bewegung einer Kanonenkugel einwirken, der Kraft des Pulvers, dem Elevationswinkel, der Dichtigkeit der Luft, der Stärke und Richtung des Knalles, diese Bewegung im einzelnen Falle zu bestimmen sucht.

Es leuchtet von selbst ein, daß alle Deduktion in ihrer analytischen wie synthetischen Form auf der logischen Natur des Begriffs, d. h. auf der logischen Nothwendigkeit beruht, daß überall allgemeine Gesetze und Begriffe das Einzelne bestimmen, und daß also, wo die Art und Weise ihrer bestimmenden Thätigkeit bekannt ist, auch die Bestimmtheit, die das Einzelne dadurch empfängt, sich muß ermitteln, ableiten lassen. —

Ergiebt sich sonach, daß alle die mannichfaltigen Methoden, welche die Wissenschaften anwenden, um sich des Inhalts der

Begriffe, des Stoffes der ihnen zugewiesenen Erkenntnißsphäre zu bemächtigen, durchgängig auf logischem Grund und Boden stehen, so haben wir schließlich nur noch nachzuweisen, daß Dasselbe gilt von den verschiedenen Methoden, deren die Wissenschaften sich bedienen, um ihrer Darstellung, d. i. der Gestaltung und Disposition, der Zusammenstellung, Vertheilung, Gliederung des ermittelten Stoffes, die wissenschaftliche Form zu geben. Man hat diese Methoden mit denselben Namen bezeichnet. Man unterscheidet die analytische oder induktive, die synthetische oder deduktive Methode, — offenbar weil die damit bezeichneten Darstellungsweisen im Wesentlichen denselben Gang einschlagen wie die entsprechenden Methoden der Erforschung des Inhalts. Die wissenschaftliche Form der Darstellung, sofern sie die größtmögliche Klarheit und Deutlichkeit bezweckt, ist nothwendig principiell bedingt durch die Anordnung des darzustellenden Stoffes: ohne Ordnung keine Klarheit und Deutlichkeit. Ordnen aber heißt, wie gezeigt, eine Vielheit von Einzelnen nach einem bestimmten Principe sondern und zusammenstellen, disponiren. Das Princip, worin es auch immer seinem Inhalt nach bestehen möge, erhält formell dem Einzelnen gegenüber nothwendig die Bedeutung eines Allgemeinen, Begriffs oder Gesetzes, weil es eben das Einzelne in Beziehung auf seine Stellung im Ganzen bedingt und bestimmt. Die Anordnung wird um so klarer seyn, je einfacher sie ist. Die Zusammenstellung des Stoffs wird mithin, wo möglich, nur nach Einem Principe erfolgen müssen. Sie wird endlich den größtmöglichen Grad der Klarheit nur erreichen können, wenn dieß Eine Princip der Darstellung zusammenfällt mit dem Principe des forschenden Erkenntnißvermögens, durch welches der Stoff selbst gewonnen wurde, und wenn nicht bloß Alles Einzelne unter einem solchen Principe befaßt erscheint, sondern auch das Princip selbst nach einer bestimmten in ihm selbst liegenden Norm fortschreitet, nach einer bestimmten Norm gleichsam thätig ist. Erst damit wird die Darstellung als eine gleichmäßige, nach bestimmter Norm fortschreitende Entwickelung des Inhalts selbst, gleichsam als eine Selbstdarlegung desselben erscheinen. Deshalb gilt die systematische Form der Darstellung für die vollkommenste. Sie beruht eben nur darauf, daß Ein Princip der Darstellung wie der Erkenntniß des Stoffes die ganze Disposition beherrscht und zugleich normativ den

Gang der Darstellung bestimmt, also nicht bloß als Princip der (ruhenden) Anordnung, sondern zugleich als Norm der Bewegung, des Fortschritts der Darstellung, wirkt. Diese Norm ist Das, was gewöhnlich Methode heißt.

Sonach aber kann es nur zwei Methoden systematischer Darstellung geben. a) Die induktive, welche vom Einzelnen ausgeht und in der Erörterung desselben zeigt, daß und wiefern es auf ein nächstes und weiter auf ein höheres Allgemeine hinweist, welche also vom Einzelnen zu höherem und höherem Allgemeinen fortschreitet, bis sie bei demjenigen höchsten anlangt, das als Princip die ganze Reihe und damit die ganze Darstellung beherrscht. b) Die deduktive Methode, welche umgekehrt vom Allgemeinen ausgeht und zu zeigen sucht, daß von ihm aus das Einzelne sich ergebe, weil es von ihm bedingt und bestimmt ist, — welche also das materiale und formale Princip der Darstellung an die Spitze stellt und im gleichmäßigen Fortschritt vom höchsten Allgemeinen (der Gattung) zum relativ-Allgemeinen (der Art) und weiter zum Einzelnen sich hinbewegt. Welche von beiden Methoden im einzelnen Falle anzuwenden sey, hängt natürlich von der Natur des darzustellenden Stoffes, vom Wesen und der Entwickelungsstufe der einzelnen Wissenschaft, und wo diese beiden Gesichtspunkte nicht entscheiden, von der Individualität des Darstellenden ab.

Außer diesen beiden Formen wird wohl zuweilen noch die s. g. dialektische Methode angeführt; in neuerer Zeit wenigstens hat sie sich (vom Hegelschen System aus) in weiteren Kreisen Geltung verschafft, während sie früher meist als die Methode sophistischer Scheinwissenschaft verworfen ward. Ihr logischer Grund ist nicht das Verhältniß des Einzelnen und Allgemeinen, sondern das breitere, aber auch unbestimmtere logische Princip, daß Alles was ist, in sich wie von Andrem unterschieden seyn, also im Verhältniß der Einheit und Unterschiedenheit stehen müsse, oder was dasselbe ist, daß unser Denken nur in Unterschieden, die als solche relativ sind, zu denken vermöge und mithin die reine Identität wie der reine Unterschied (Widerspruch) gleich undenkbar, Einheit und Unterschiedenheit vielmehr relative Begriffe seyen, die sich gegenseitig fordern und daher (als Thätigkeiten) in einander übergehen können, weil die Einheit als solche schon in sich selbst den Unterschied, die Unterschiedenheit

als solche in sich selbst die Einheit immanent enthält. Daraus folgt, daß ich nichts zu denken vermag, ohne ein Andres, von ihm Unterschiedenes mitzudenken, und daß beide nicht im Widerspruch gegen einander stehen (nicht schlechthin verschieden seyn) können, sondern zugleich relativ Eins seyn müssen. Es folgt weiter, daß, wenn es ein Entstehen und Vergehen, Entwickelung und Fortbildung giebt, dieser Proceß nur in einem Uebergehen von Einheit in Unterschiedenheit und umgekehrt bestehen kann, also Auflösung des Einen in seine unterschiedlichen Momente, Zusammengehen des Unterschiedlichen in Einheit involvirt.

Diesem ihrem Principe gemäß kann die dialektische Methode entweder induktiv oder auch deduktiv verfahren. Sie muß das Eine oder Andre thun, weil sie den Hebel ihrer fortschreitenden Bewegung nur entweder am Einzelnen oder am Allgemeinen einsetzen kann. So verfährt die Platonische Dialektik insofern induktiv, als sie von den einzelnen Vorstellungen und resp. Begriffen auszugehen pflegt, und z. B. zu zeigen sucht, daß der Begriff des Guten nicht gedacht werden könne, ohne ihn vom Begriffe des Schönen zu unterscheiden, und umgekehrt, daß mithin beide Begriffe sich gegenseitig fordern und daher trotz oder vielmehr wegen ihrer Unterschiedenheit zugleich relativ Eins seyn müssen; — oder (im Parmenides) daß die reine Einheit wie die reine Differenz für sich allein, die eine ohne die andre, gleich undenkbar seyen, also vielmehr sich gegenseitig fordern und somit in ihrer Unterschiedenheit wiederum zugleich relativ Eins seyn müssen. Die Hegelsche Dialektik dagegen ist insofern eine deduktive, als sie vom schlechthin Allgemeinsten (dem s. g. reinen Seyn) ausgeht und darzuthun sucht, daß schon dieß aller Allgemeinste nicht gedacht werden könne ohne seinen allgemeinsten Gegensatz (das Nichts), und umgekehrt, daß also beide Begriffe zusammengehören und in ihrem Zusammen gedacht, einen neuen Begriff (das Werden) ergeben, u. s. w.

Allein, obwohl das logische Princip, auf das die dialektische Methode sich stützt, wohl begründet ist, so erheben sich doch gewichtige Bedenken gegen ihre ausschließliche Anwendung. Denn zuvörderst muß sie wenigstens Einen Begriff, ihren Ausgangsbegriff (bei Hegel das reine Seyn), voraussetzen, der nicht auf dialektischem Wege gewonnen seyn kann, weil nur mit ihm und von ihm aus die dialektische Entwickelung erst beginnen kann.

Es fragt sich also, woher dieser Begriff? wie kann er entstehen und wodurch seine Gültigkeit und Wahrheit verbürgt seyn, wenn doch Alles nur mittelst der dialektischen Methode gewonnen und bewiesen werden soll? Er wird offenbar nur auf dem Wege der Induktion oder Deduktion gewonnen werden können. Demnächst aber leuchtet von selbst ein, daß das bloße Uebergehen der Einheit in Unterschiedlichkeit und des Unterschiedlichen in Einheit für sich allein nur einen schaalen, beständig sich wiederholenden Wechsel beider Formen ergiebt, und entweder in einen ziel- und sinnlosen progressus in infinitum sich verliert, oder in einem leeren Kreislauf endet, in dem schließlich Alles bei'm Alten bleibt. Eben so klar ist, daß von der bloß logischen Grundlage, von den Begriffen der Einheit und Unterschiedenheit aus, dieser schaale Kreislauf sich nicht durchbrechen läßt, der progressus in infinitum nicht zu einem letzten Ziele kommen kann. Denn in beiden Begriffen liegt an sich durchaus nichts von einem Fortschritte zu immer höheren Einheiten, noch von einem endlichen Abschlusse in einer höchsten (absoluten) Einheit. Von einem solchen Fortschritte und Abschlusse kann nur die Rede seyn, wenn anderweitig, also auf dem Wege der Induktion oder Deduktion, dargethan ist, daß alles Seyende nothwendig in einem Processe der Entwickelung begriffen ist, der ein höchstes Ziel, einen letzten Zweck hat. Nur der Zweck oder vielmehr die Endursache als Ursache des Seyenden und Motiv seiner Entwickelung kann das Seyende über sich selbst, über seine jedesmalige Entwickelungsstufe (Wesensbestimmtheit) hinaustreiben, zu immer höheren Formen erheben, die niederen zu Mitteln der höheren und zuletzt alle zu Momenten des realisirten Zwecks machen. Aber die dialektische Methode vermag offenbar aus eignen Mitteln den Begriff einer solchen ersten und höchsten Endursache, der nothwendig an die Spitze der ganzen Entwickelung gestellt werden müßte, nicht zu gewinnen.

Demnach ergiebt sich, daß die dialektische Methode für sich allein, als besondre, selbstständige Form der Wissenschaft unbrauchbar ist. Sie kann vielmehr nur angewendet werden innerhalb der induktiven oder deduktiven Methode als Vehikel der Bewegung, des Fortschritts von einem Punkte zum andern, d. h. sie kann nur denselben untergeordneten Rang behaupten, den das analytische und resp. synthetische Verfahren in dem

oben angegebenen Sinne einnimmt. Es muß der wissenschaftlichen Darstellung, nach der induktiven wie deduktiven Methode, freistehen, zwischen diesen drei Vehikeln des Fortschritts nach Gutdünken zu wählen, ja mit ihnen zu wechseln, jenachdem die Beschaffenheit des Stoffes oder Gang und Ziel der Darstellung es fordern. (An welchen speciellen Gebrechen die Hegelsche Dialektik in Folge des einseitig idealistischen Standpunkts des ganzen Systems und der eben so einseitigen pantheistischen Weltanschauung leidet, habe ich in dem Aufsatze: Die wahre und die falsche Dialektik, Fichte's Zeits. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. XIX. 1848 S. 238 ff., des näheren darzuthun gesucht.) —

### C. Die logische Idee als Kategorie.

§. 54. Nachdem wir gezeigt haben, wie vom Begriffe aus die für unser Denken nothwendigen Funktionen des Urtheils und Schlusses mit ihren mannichfaltigen Formen sich ergeben, müssen wir zum Ausgangspunkte dieser Erörterung, zur Kategorie des Begriffs, zurückkehren, um von ihm aus zur höchsten und letzten logischen Form, zur Kategorie der Idee zu gelangen.

Sind die Dinge begrifflich und damit in Gattungen, Arten und Exemplare unterschieden, so ist es der damit gesetzte Gattungsbegriff, der die unter ihm befaßten Arten und Exemplare in ihrer Beschaffenheit und Wesenheit bedingt und bestimmt. Aber die Dinge sind wie gezeigt, auch nach dem allgemeinen Zwecke, für welchen jedes einzelne zwar Mittel ist, in welchem es aber zugleich seinen eignen Zweck erreicht, also nach dem Zwecke als Ordnungskategorie der Zeit, unterschieden und bestimmt. Beide Bestimmungen können sich nicht widersprechen, weder die Wesensbestimmung des Dinges seiner Zweckbestimmung noch umgekehrt. Es muß vielmehr die Wesenheit jedes Einzelnen durch seinen Gattungsbegriff zugleich so bestimmt seyn, daß es gerade kraft seiner Wesensbestimmtheit im Stande ist, seinen Zweck in und mit der Realisirung des allgemeinen Zwecks zu erreichen. Damit aber wird seine Wesensbestimmtheit zum Mittel für die Erreichung seines Zwecks, d. h. der allgemeine Zweck, in welchem allein das Ding seinen eignen Zweck erreichen kann, ist zugleich der Zweck seiner bestimmten Wesenheit, das Ziel, zu welchem sein Wesen im Verlaufe der Zeit sich hin zu ent-

wickeln hat, damit es seinen eignen Zweck erreiche. Die so gemäß der Erreichung seines Zwecks im allgemeinen Zwecke bestimmte Wesenheit des Dinges ist seine Idee.

Die Idee vereinigt das Doppelte in sich: 1) die Bestimmtheit des besondern Wesens des einzelnen Dinges gemäß seinem eignen Zwecke; aber auch 2) die Bestimmtheit seiner allgemeinen Wesenheit oder der Gattung, unter die es gehört, gemäß dem allgemeinen Zwecke aller Dinge. Beide Momente sind integrirende Theile der Idee: sie fordern sich gegenseitig und ergänzen einander zur Einheit der Idee und eben darin, daß keines ohne das andre seyn kann, liegt die Nothwendigkeit der Idee selbst. Denn das einzelne Ding kann seinen eignen Zweck nicht erreichen, wenn nicht seine allgemeine Wesenheit gemäß der Erreichung dieses Zwecks, und andrerseits zugleich der allgemeine Zweck so bestimmt ist, daß es in ihm seinen eignen Zweck erreicht. Und umgekehrt, der allgemeine Zweck ist zu realisirbar, wenn nicht das Wesen der einzelnen Dinge und damit alle die mannichfaltigen Gattungen so bestimmt sind, daß jedes Einzelne in ihm seinen eignen Zweck erreicht. Höbe das einzelne Ding in der Realisirung des allgemeinen Zwecks sich auf und würde etwa nur zum s. g. immanenten Momente desselben, so höbe zugleich der allgemeine Zweck sich selbst auf. Denn er kann nur Realität haben im reellen Daseyn des Einzelnen, das ihn ausführt. Kein Einzelnes aber kann als solches den allgemeinen Zweck unmittelbar ausführen: als Einzelnes kann es vielmehr nur seinen eignen, einzelnen Zweck realisiren. Der einzelne Zweck muß mithin so bestimmt seyn, daß in ihm der allgemeine Zweck, wie der Gattungsbegriff im Exemplare, sich realisirt, d. h. der allgemeine Zweck muß das den einzelnen Zweck und damit das besondre Wesen des einzelnen Dinges, eben damit aber auch seine allgemeine Wesenheit (seinen Gattungsbegriff) bedingende und bestimmende Allgemeine seyn.

Bilden aber sonach die beiden Momente des einzelnen und des allgemeinen Zwecks, der einzelnen und der allgemeinen Wesenheit der Dinge dergestalt die integrirenden Theile der Idee, daß die Idee eben selbst nur ihre concrete Einheit ist, so leuchtet ein, daß nicht nur jeder Gattung, sondern auch jedem einzelnen Dinge eine Idee inhäriren muß. Die Idee des Einzelnen ist eben nur

sein besondres Wesen, wie es ist in und mit der Erreichung seines eignen Zwecks; die Idee der Gattung nur die allgemeine Wesenheit der unter ihr befaßten Exemplare, wie sie ist in und mit der Realisirung des allgemeinen Zwecks, in welchem jedes einzelne Exemplar seinen eignen Zweck erreicht. Die Idee des einzelnen Dinges ist demnach allerdings Ausdruck der Idee seiner Gattung; aber keineswegs in dem Sinne, daß sie nur Ausdruck der Gattungsidee wäre. Wie vielmehr jedes Einzelne dem Allgemeinen seiner Gattung insofern zugleich selbständig gegenübersteht, als es in und kraft seiner Einzelheit von dem Allgemeinen zugleich unterschieden ist, so drückt die Idee jedes Einzelnen zugleich auch sein eignes, in der Erreichung seines Zwecks vollendetes Wesen aus. Sonach aber einigt sich in der Idee das Individuelle mit dem Allgemeinen: sie ist eben so sehr Ausdruck der Vollendung des Einzelnen in seiner individuellen Bestimmtheit als der Gattung in ihrer begrifflichen Bestimmtheit; und mithin ist sie, als Gedanke (Erkenntniß) gefaßt, nothwendig eben so sehr Anschauung als Begriff.

So lange der Zweck noch nicht realisirt erscheint, ist die Idee bloßes Ideal, d. h. sie ist einerseits selbst noch nicht realisirt, hat wie der Zweck nur ein ideelles Daseyn oder ist nur Gedanke, und andrerseits besteht ihr Inhalt nur in einem Sollen, d. h. er hat die Bestimmung an ihm selbst, ein Werden zu seyn mit einem bestimmten Ziele, von welchem der Fortschritt des Werdens beherrscht, necessitirt ist und in welchem das Werden endet, um als Daseyn der Idee fortzubestehen. Sofern nun der allgemeine Zweck, wie gezeigt, nicht innerhalb des unmittelbaren Seyns und Werdens des Weltlichen, sondern nur in der Aufhebung desselben zur Einigung mit dem Absoluten sich realisirt, so sind für unser Denken und Erkennen die Ideen nothwendig nur Ideale, die zwar insofern bereits Realität haben, als sie die endursächlichen Motive der Entwickelung der Dinge sind und somit beständig in ihnen wirken, die aber eben damit in ihrer Selbstrealisirung doch nur erst begriffen sind, dieselbe noch nicht erreicht haben, und also auch noch nicht in adäquater objektiver Erscheinung sich darstellen.

Nichtsdestoweniger muß jede Gattung wie jedes einzelne Ding gemäß seiner Idee bestimmt, gebildet, gesetzt seyn. Es muß mithin eben so viele Ideen geben als es Dinge und Gat-

tungen giebt, d. h. jedes Ding muß seiner einzelnen wie seiner Gattungsidee nach vom andern unterschieden seyn. Aber diese Unterschiedenheit kann nur bestehen und gesetzt werden, sofern die Dinge und ihre Ideen nach dem allgemeinen formalen Begriffe der Idee unterschieden werden. Die Idee in ihrem allgemeinen formalen Begriffe, wie wir ihn im Obigen darzulegen gesucht haben, ist mithin nothwendig eine allgemeine Norm der unterscheidenden Thätigkeit, allgemeines Kriterium der Unterschiedenheit und resp. Gleichheit der Dinge, allgemeines Prädicament, also ebenfalls eine Kategorie, — die höchste und letzte der Kategorieen, weil eben nur Unterscheidungsnorm der Dinge in Beziehung auf das letzte und höchste, ihren Begriff wie ihre Wesenheit und Beschaffenheit bedingende Ziel ihres Daseyns.

Die Logik muß sich wiederum begnügen, die Nothwendigkeit nachgewiesen zu haben, daß die Dinge gemäß dem formal allgemeinen Begriffe der Idee, d. h. gemäß der logischen Idee, unterschieden seyn müssen. Worin der Inhalt der mannichfaltigen, gemäß und vermittelst dieser Kategorie bestimmten concreten Ideen bestehe, dieß zu ermitteln muß sie wiederum der Thätigkeit der einzelnen Wissenschaften überlassen. Es ist das höchste Ziel der wissenschaftlichen Forschung, zur Erkenntniß dieses Inhalts zu gelangen. So weit der menschliche Geist auch noch vom Ziele entfernt seyn mag, — immer schwebt es ihm als Ziel vor, immer wird er mit Hülfe der voraussehenden intellektuellen Anschauung, der künstlerisch schaffenden Phantasie und im Nothfall der bloßen Einbildungskraft, das Mangelnde zu ersetzen suchen. Es ist dieses Streben, das trotz aller vergeblichen Versuche den Geist immer wieder antreibt, im philosophischen System das Ganze einer Weltanschauung zu entwerfen. —

Anmerk. Daß endlich die Kategorie der Idee auch auf das Absolute ihre Anwendung finde, geht schon daraus hervor, daß das Absolute, wie gezeigt, gerade der Eine und allgemeine, absolute Zweck ist, durch den alle weltlichen Dinge bestimmt sind, weil er zugleich ihr Zweck ist und jedes in ihm seinen Zweck erreicht. Die Idee des Absoluten ist mithin seine absolute Wesenheit als bedingt und bestimmt durch diesen Zweck. Aber das Absolute unterscheidet sich zugleich der Idee nach, kategorisch von allen andern Dingen dadurch, daß es sich selbst, die Einigung mit ihm, als höchsten Zweck und letztes Ziel aller Dinge selbst setzt, seine absolute Wesenheit gemäß die-

sem Zwecke **selbst bestimmt**, — daß es also die **absolute** Idee ist, welche nicht nur von nichts Andrem bestimmt und bestimmt ist, sondern vielmehr ihrerseits alles Andre, alle Dinge und ihre Ideen bedingt und bestimmt. Wie sonach der Eine ewige Akt, durch welchen das Absolute im Selbstbewußtseyn sich selbst erfaßt und bestimmt, indem es vom Andern, Weltlichen sich unterscheidet, zugleich der Schöpfungsakt der Welt ist, so ist es eben dieser Akt und die in ihm vom Absoluten selbst gesetzte Idee seiner selbst, wodurch alle Dinge ihrer Idee nach und damit nach Ursprung, Wesen und Zweck bestimmt sind. Die absolute Idee, oder was dasselbe ist, die Idee des Absoluten, ist es sonach, welche, vom Absoluten selbst als Inhalt seines Selbstbewußtseyns gesetzt, vom menschlichen Geiste erfaßt und erkannt, Anfang, Mitte und Ende von Allem was ist, absolutes Princip alles Seyns und Wissens ist.

(Druck von W. Plötz in Halle.)

Ulrici, Hermann,

System der Logik

Leipzig 1852